TRACTATUS DOGMATICI

AD MODUM COMMENTARII IN PRÆCIPUAS QUÆSTIONES DOGMATICAS

SUMMÆ THEOLOGICÆ DIVI THOMÆ AQUINATIS

VOLUMEN PRIMUM

DE DEO UNO ET TRINO CREATORE ET GUBERNATORE DE ANGELIS ET DE HOMINE

AUCTORE **R. P. Eduardo HUGON**

O. P., S. TH. MAG.

PROFESSORE IN FACULTATE THEOLOGICA « ANGELICI » DE URBE

ET SODALI ACADEMIÆ ROMANÆ S. THOMÆ AQUINATIS

EDITIO QUINTA

PARISIIS (VIe)

SUMPTIBUS P. LETHIELLEUX, EDITORIS

10, VIA DICTA CASSETTE, 10

1927

APPROBATIONES

Novam editionem operis A. R. P. Fr. EDUARDI HUGON : "*TRACTATUS DOGMATICI*" approbandam censemus dignamque existimamus quae typis mandetur et in publicam utilitatem diffundatur.

Datum Romæ, e Collegio Angelico, die 20 Aprilis 1926.

Fr. Ceslaus PABAN-SEGOND,
Ord. Præd.,
S. Theol. Magister.

Fr. Reginaldus GARRIGOU-LAGRANGE
Ord. Præd.
S. Theol. Magister,

Imprimatur :

FR. SERAPIUS TAMAYO, O. P.,
Vicarius Generalis Ord. Præd.

Parisiis, die 28 Augusti 1926.
V. DUPIN,
v. g.

DEO VERO ET VIVO,
QUEM UNUM IN SUBSTANTIA
TRINUMQUE IN PERSONIS,
OMNIUM CONDITOREM,
SANCTA COLIT ECCLESIA,
HOS TRACTATUS DOGMATICOS,
PER MANUS B. V. MARIÆ,
DEDICAT AUCTOR.

Dilecto Filio EDUARDO HUGON

EX ORDINE PRÆDICATORUM

PIUS PAPA XI.

DILECTE FILI,
Salutem et Apostolicam Benedictionem,

Præclarum sane ingenii tui fructum, oblata nuper a te volumina accepimus, quæ *TRACTATUS DOGMATICI* inscribuntur, eaque cum sensim, quantum per occupationes licuit, evolveremus, vidimus, scripta quidem tua, ut Superiorum Pontificum insigni commendata sunt præconio, sic peculiare a Nobis laudis testimonium postulare. Etenim Pius X s. m., cum CURSUM PHILOSOPHIÆ THOMISTICÆ edidisses, tibi gratulatus vehementer est « et sinceram sancti Thomæ doctrinam et copiam compositionemque rerum et scribendi perspicuitatem » neque ignoramus proximum decessorem Nostrum id tibi honori tribuisse, quod religionis mysteria faciliore expositione ad captum fidelium aptasses sacrasque disciplinas ad pietatem fovendam percommode adhibuisses. Nobis autem tractatus istos, Dilecte Fili, tuos, quibus, ad modum commentarii in præcipuas quæstiones dogmaticas Summæ S. Thomæ, rem theologicam in studiosorum utilitatem explanas, scito admodum probari, eo vel magis quod ea preoccupasse videris, quæ, data ad Cardinalem Præfectum Sacri Consilii Seminariis et Studiorum Universitatibus curandis Epistola Apostolica, haud ita pridem Nosmet ipsi præcipimus. Secutus enim es, ut ibi tunc monebamus, non solum rationem seu methodum, verum etiam doctrinam et principia S. Thomæ; et theologiam positivam quam vocant, etsi totius tractationis nullam non partem attingit, ita tamen scholasticæ servire iussisti, ut principem hæc locum, quemadmodum æquum erat, obtineret, Iam non igitur opus tuum sterili quadam dogmatum recensione constat, immo etiam præ se fert verum atque solidum disciplinæ corpus, ex principiis et conclusionibus compactum : in eoque placet præterea, cum rerum orationisque perspicuitate, tum studium commendare, quo soles occasione data, pietatis

igniculos, opportunis commentationibus lectoris animo injicere. Itaque pergito alacer ad mentem Aquinatis sacras verbo scriptisque disciplinas juvenibus sacerdotio initiandis tradere : quod ut tibi diu feliciterque contingat, cœlestis sapientiæ munerum auspicem, paternaeque caritatis Nostræ testem, tibi, Dilecte Fili, apostolicam benedictionem peramanter in Domino impertimur.

Datum Romæ apud Sanctum Petrum, die XXV mensis Februarii anno MCMXXIII, Pontificatus Nostri secundo.

PIUS PP. XI.

Lettre de S. Em. le Cardinal BISLETI

au R. P. Edouard Hugon,

pour recommander son Cours de théologie[1]

Sacrée Congrégation des Séminaires
et Universités.

Rome, le 5 juillet 1922.

TRÈS RÉVÉREND PÈRE,

Le gracieux hommage que vous m'avez fait de vos traités dogmatiques me fournit une nouvelle et agréable occasion de vous exprimer ma vive gratitude et de vous présenter mes plus sincères félicitations.

Fils dévoué et fidèle du grand Patriarche qui, selon l'heureuse expression du Dante, fut une *splendeur de la lumière des chérubins*, vous employez toutes vos forces et tous les dons que le Seigneur vous a largement départis à la diffusion de la vérité, de cette vérité dont Jésus a dit : « *La vérité vous rendra libres* » (Jean, VIII, 32).

Après nous avoir donné un magnifique Cours de philosophie scolastique si hautement loué par le Souverain Pontife Pie X et si fort apprécié des savants, vous nous présentez maintenant quatre volumes de *traités théologiques*, qui sont un commentaire des principales questions dogmatiques contenues dans la *Somme* de l'Ange de l'École.

C'est un *Commentaire* clair, profond, précis, et c'est aussi un *complément*, parce que vous avez uni harmonieusement la partie *scolastique* des questions avec la partie *positive*, que supposait saint Thomas mais que ne supposent pas nos étudiants, et vous avez réalisé cet accord d'après le critère indiqué par Pie X, lorsqu'il a dit : « Il faut donner à la théologie *positive* plus d'im-

1. *Tractatus dogmatici ad modum commentarii in præcipuas quæstiones dogmaticas Summæ Theologicæ Divi Thomæ Aquinatis*. Paris, Lethielleux.

portance que par le passé, mais de telle manière que la *scolastique* n'en souffre aucun détriment » (Encycl. *Pascendi*). On a de la sorte un tout parfait et les esprits de tous les temps trouvent pleine satisfaction à leurs légitimes exigences.

En même temps que je prie le Seigneur de vous ajouter de nouvelles grâces et de nouvelles forces, pour que vous les employiez au bien des âmes, je forme le vœu que vos livres concourent efficacement à la diffusion de la doctrine de l'Angélique Maître, doctrine que l'Église a faite *sienne* et qui a servi et servira toujours à la défense de la vérité et à la destruction de l'erreur.

C'est avec une particulière estime, mon très Révérend Père, que je me dis une fois de plus votre dévoué serviteur.

GAETAN, Card. BISLETI, *Préfet.*

Au T. R. P. EDOUARD HUGON, O. P.
Vice-Régent du Collège Angélique, Rome.

PRÆFATIO

Summus Pontifex PIUS X fel. rec. Motu Proprio *Doctoris Angelici,* edito die XXIX junii MCMIV, præscripsit ut in Universitatibus magnis, Lycaeis, Collegiis, Seminariis, Institutis, quæ habent ex Apostolico Indulto potestatem gradus academicos et lauream in Sacra Theologia conferendi, Summa Theologica Sancti Thomæ tanquam textus habeatur.

Exorto autem dubio de vi hujus decreti, Sacra Congregatio de Seminariis et Studiorum Universitatibus respondit : « Summa Theologica S. Thomæ habenda est uti textus prælectionum quoad partem scholasticam quæstionum : ita scilicet ut, una cum aliquo textu, qui ordinem logicum quæstionum et partem positivam contineat, habeatur præ manibus et explicetur Summa Theologica quoad partem scholasticam. Die VII martii MCMXVI[1] ».

Quo uberiori fructu obtineatur S. Congregationis intentum, tractatus dogmaticos edimus, ad studentes, tum quoad partem positivam tum quod partem scholasticam, efficaciter adjuvandos.

Quoad partem quidem positivam, statum quæstionis etiam *histsrice* exponendo : errores vel opiniones, non tantum veterum sed et præsentis ævi, recolendo; deinde

(1) *Act. Apost. Sedis,* VIII, 157.

argumenta *scripturistica* et *patristico* proponendo : simulque documenta *ecclesiastica* et *definitiones*; ita ut doctrina *Summæ Theologicæ* in suis veris fontibus atque historicis adjunctis appareat et consistat.

Quoad partem vero scholasticam, *rationes theologicas,* quæ sunt ipsamet argumenta S. Thomæ, evolvendo, declarando, vindicando, objectisque satisfaciendo. Quæstiones et articulos majoris momenti fuse prosequimur : cetera autem quæ minoris videntur necessitatis, sic compendio resumimus ut integra tamen retineatur doctrina Angelici Præceptoris et tractatus dogmaticus plene absolvatur.

Intenti nostri non fuit litteralem commentarium instituere, nam id muneris jam alii præstiterunt; sed utramque methodum, positivam scilicet ac scholasticam, amice consociare tentavimus, ut inde vera, completa et simpliciter dicta Theologia haberetur.

Ut etiam innotesceret amplitudo doctrinarum Sancti Thomæ illarumque momentum et evolutio in posteriori ætate, oportuit controversias scholasticas versare; quod quidem ita aggredimur, ui sententiam thomisticam animose propugnemus et vindicemus, quin tamen ullam ceteris scholis catholicis censuræ notam inuramus.

Nec tantum theorias post Aquinatem agitatas attendimus, sed insuper, prout se præbet occasio, sententias quas sustinuerunt auctores coævi, vel priores S. Thomæ, ut Richardus et Hugo a S. Victore, S. Anselmus, Rupertus Abbas, S. Petrus Damanius, etc. ; imo etiam præcipuas phases, seu stadia, quæ nonnunquam subiit doctrina apud Patres et Doctores Ecclesiæ Latinæ vel Orientalis ; non fusiori quidem calamo, ut historiæ dogmatum congruit, sed succincte, ne præfixos limites excederemus.

Tractatus quippe nostros ea ratione compegimus ut tota dogmatica Theologia in quatuor voluminibus, pro quatuor annis, tradi possit.

Volumen pro primo anno, de Theologia Fundamentali, edunt P. Garrigou-Lagrange, *De Revelatione*, et P. Schultes, O. P. *De Ecclesia Catholica*, ambo professores in Facultate Theologica « Angelici » de Urbe.

Nostra autem volumina Theologiam dogmaticam specialem hoc ordine complectuntur, ut primum disserat de *Deo Uno et Trino, Creatore et Gubernatore,* atque idcirco de praestantioribus ejus operibus, quæ sunt *Angeli et Homines*; alterum vero de Hominis lapsu ac de *Peccato originali,* quod reparatur per Gratiam Redemptoris et hinc de *Gratia* et de *Verbo Incarnato ;* tertium de beneficiis seu reliquiis Incarnationis, nempe de *Sacramentis, tum in communi tum in speciali,* ac demum de *Novissimis,* quia sacramenta sunt gloriae pignus et praeparatio.

Sicque tota dogmatica Theologia in quatuor annis tradetur juxta D. Thomae Aquinatis rationem, doctrinam et principio.

I. *De Revelatione et de Ecclesia Catholica.*

II. *De Deo Uno et Trino, Creatore et Gubernatore, ac de Angelis et de Homine.*

III. *De Peccato Originali, de Gratia, de Verbo incarnato.*

IV. *De Sacramentis in Communi et in speciali ac de Novissimis.*

Perspicuitati praesertim et utilitati studentium consulimus, memores verborum quae dignatus est ad nos scribere Benedictus XV, die v maii MDCCCCXVI :

« Sanctum et salutare est, a paene necessarium in scholis catholicis, ubi ad philosophiae et theologiae scientiam instituitur sacra juventus, summum haberi Magistrum Thomam Aquinatem ».

Utinam semper illum attingamus scopum quem dignatus est Pius XI in nostris libris laudare, die XXV mensis Februarii MCMXIII, nempe cum rerum ordinisque perspicuitate, etiam, occasione data, pietatis igniculos, opportunis commentationibus, lectoris animo injicere.

DE DEO UNO ET TRINO

QUÆSTIO PROŒMIALIS

De sacra doctrina atque de ratione Theologiæ

AD Q. I S. THOMÆ

Angelicus Doctor in decem articulis quæstionis Iæ omnia complectitur quæ recentiores in suis *prolegomenis* de Theologia versare consueverunt. Inquirit imprimis de necessitate sacræ doctrinæ atque idcirco de existentia Theologiæ (a. 1) ; deinde vero de essentia ipsius, an scilicet vera sit scientia eaque una (a. a. 2-3) ; postea autem de ejus proprietatibus, an sit practica (a. 4) digniorque cæteris scientiis (a. 5) ; an sit sapientia (a. 6) ; quodnam sit ejus objectum (a. 7) ; an sit argumentativa (a. 8).

Duo posteriores articuli sunt proprie de Sacra Scriptura, de hisque disserendi in generali introductione ad Sacram Scripturam proprius habetur locus.

ARTICULUS PRIMUS

DE NECESSITATE SACRÆ DOCTRINÆ

AD ART. I S. THOMÆ

I. **Quotuplici sensu accipi possit sacra doctrina.** — Nomine doctrinæ *sacræ* sensu generalissimo intelligitur cognitio *supernaturalis*, seu *revelata*, prout a fide et theologia abstrahit[1]. Qua acceptione et fidem et prophetiam et Theologiam complectitur reapse. Sacrum quippe audit

1. Ita communiter interpretes. D. THOMÆ, v. g., CAJETAN, BANNEZ, SYLVIUS, in. h. l. — Cf. etiam, P. PÈGUES, *Commentaire français littéral*, t. I, p. 10.

quod divinum est. Porro divinum proprie censetur vel quod ipsum Deum spectat, ut ejus perfectiones, vel quod a Deo auctore supernaturali procedit. Philosophia porro, scientiæ physicæ et mathematicæ, a Deo quidem ut primo principio et universali motore dependent, qui facultatem intelligendi nobis indidit et ad singulos actus ciet atque applicat ; at dici nequaquam possunt doctrinæ sacræ, cum intra naturalem ordinem coarctentur et propria intellectus industria pariantur. Eo ipso autem quod aliqua doctrina sit supernaturalis, vires et ordinem et exigentias totius naturæ creatæ superando, est utique juris divini et sacra proprie reputatur.

Importat igitur doctrina sacra cognitionem aliquatenus supernaturalem et revelatam. Cujusmodi sunt : primo, fides, quæ simpliciter est revelata et infusa ; secundo, prophetia quæ etiam proprie revelata est, cum solius Dei sit futura cognoscere et præfari ; tertio, Theologia, quæ quantum ad sua principia est revelata.

Iterum sumi potest doctrina sacra prout est scientifica cognitio, seu corpus quoddam disciplinæ principiis, illationibusque, seu conclusionibus compactum ; et jam proprie dicitur Theologia. Si vis fiat in vocabulo « *sacra* », fides et prophetia sunt magis cognitiones *sacræ* ; si autem vis fiat in vocabulo « *doctrina* », Theologia est magis sacra *doctrina*, seu disciplina scientifice extructa. Quid sit ergo Theologia ?

II. **De ipso Theologiæ vocabulo.** — Fuit ab ethnicis invectum : Plato [1], Aristoteles [2], Cicero [3], illud usurpant pro disquisitione circa Deos eorumque naturam vel relationes cum hominibus mundoque isto adspectabili.

Apud Patres designat sacram scientiam et illam præsertim quæ de ipsa *deitate*, nempe de tribus personis et de Incarnatione, disserit. Hinc S. Petrus vocatur a Dionysio suprema et antiquissima *theologorum* summitas [4]. Joannes

1. Plato, *Republic.*, II, 379.
2. Aristot., X, *Metaphys.*, 6.
3. Cicero, *De natura deorum*, III, 21.
4. *De divinis nominibus*, cap. III, ubi etiam *de conscriptione theologica, P. G.*, III, 680 ss.

præ cæteris Apostolis *theologus* a Patribus nuncupatur, eo quod de divinitate Christi sublimiora enarraverit.

Usque ad Abælardi tempora, Theologia ad scientiam de Trinitate et Christi mysterio præcipue restringitur. A sæculo autem XIII, latius usurpatur pro complexu cognitionum de Deo et de rebus quæ ad Deum referuntur ; et hoc sensu jam hic in *Summa* accipitur.

At iterum invecta fuit postea distinctio. Nam duplex est modus Deum cognoscendi : alter quo per rationem ex creaturis ad Deum ascendimus, alter quo ipse Deus per revelationem ad nos descendit. Hinc duplex veritatum genus : naturalium nempe, quæ proprio rationis lumine comparantur, et supernaturalium, quæ nonnisi Deo revelante nobis innotescunt. Duo isti veritatum ordines et principio et objecto discriminantur, ut animadvertit concilium Vaticanum[1] : principio, quidem quia in altero res ope rationis, in altero autem fide divina, cognoscimus ; objecto etiam, quia in altero res cognitæ sunt naturales, nostræ rationi proportionatæ, in altero autem sunt res supernaturales, quæ cujuscumque intellectus creati vel creabilis captum et ambitum superant et mysteria vocantur.

Cognitio de Deo primo processu comparata dicitur Theologia naturalis, seu *Theodicea* ; estque veri nominis scientia, quæ Deum tum ut principium tum ut finem speculatur ; at, quia Deum in suo esse proprio vitaque intima non attingit, dici nequit proprie doctrina sacra. Quocirca imperfecta dupliciter censetur : et quia imperfecte craturas cognoscimus, et quia creaturæ etiam clarius notæ nonnisi imperfecte Deum manifestant.

Theologia vero proprie dicta, quæ vere dicitur et est doctrina sacra, eminentem de Deo scientiam exhibet Deumque nobis ostendit ex ipsis principiis a Deo traditis et revelatis[2].

III. **Definitio Theologiæ.** — Prout hic accipitur, doctrina sacra, seu Theologia, definiri potest : Scientia de Deo

1. Cap. *de fide et ratione.*
2. Præter veteres commentatores S. Thomæ, consuli possunt recentiores : L. Janssens, Buonpensiere, Kleutgen, *de Deo Uno.*

rebusque divinis ex fide principiisque fide creditis conclusiones discurrendo deducens. *Scientia*, corpus scilicet quoddam doctrinæ compactum, seu series conclusionum ex principiis certis deductarum et inter se logice connexarum ; *vera* quidem scientia, licet subalterna, ut art. seq. explanabitur. De *Deo*, objecto primario, *rebusque divinis*, objecto secundario ; quia de omnibus disserit quæ ad Deum habent ordinem ; sive effectus ad causam, ut est mundus ; sive medii ad finem, ut sunt gratia et auxilia supernaturalia; sive alium quemcumque ordinem, et hinc etiam de peccatis agit Theologia, quatenus a Deo fine avertunt. — Ex *fide*, ut intelligatur illius principia non ratione, sed revelatione, comparari ; *principiisque fide creditis*, quia non sufficit ut principia revelatione innotescant : si quis enim principia illa, quæ *historice* novit, nullatenus fide credat, non elicit conclusionem theologicam, ac proinde scientia vera non potitur.

Quocirca plures hæretici vel rationalistæ cognitionem quasi historicam habent Theologiæ ; sed quia nec fidem habent nec principia fide tenent, non sunt veri theologi[1].

Conclusiones discurrendo deducens, quia scientia est proprie de conclusionibus, et hinc assignatur fundamentale inter fidem et Theologiam discrimen : fides est de principiis, dum Theologia ex principiis conclusiones ope discursus elicit.

Est igitur Theologia proprie scientia fidei.

Quapropter se habent fides et Theologia sicut in ordine naturali *intellectus* et *scientia* : præbet intellectus principia ex quibus ratio ope ratiocinii scientificum exstruit ædificium ; præbet fides principia ex quibus discurrendo theologicum ædificium exstruimus.

Tripliciter itaque differt a fide Theologia : ratione *objecti*, cum fides versetur circa principia, seu veritates immediate revelatas, dum Theologia conclusiones respicit ; et ratione *motivi* quo fit adhæsio, nam fides revelatis assentit propter *auctoritatem* Dei revelantis, Theologia autem conclusionibus, propter *evidentiam illationis*, seu connexionis conclusionum cum principiis ; ac demum ratione *modi*, nam

1. Quod jam animadvertimus. *Revue Thomiste*, 1910, p. 655.

fides est simplex mentis assensus, qui veritati absque discursu adhæret, Theologia vero est habitus discursivus, qui multiplicem mentis processum includit.

Quibus expositis, tota doctrina articuli S. Thomæ diversis conclusionibus vindicabitur.

IV. **Prima conclusio : Si nomine doctrinæ sacræ intelligitur fides, absolute necessaria est omnibus ad salutem.** — Quia thesis exponitur in tractatu de Fide, satius erit probationem paucis contrahere.

S. Paulus axioma enuntiat : « Sine fide *impossibile* est placere Deo[1]. » Agitur porro de fide proprie supernaturali, quæ est sperandarum substantia rerum, quæ veteres patres justificavit, quæque miracula operata est, etc...

Concilium Tridentinum et concilium Vaticanum declarant : « Nemini unquam sine illa contigit justificatio[2]. » Ratio S. Thomæ ad id reducitur : Homo in præsenti statu ordinatur ad finem supernaturalem, ad quem intentione et operatione propria tendere debet. At nequit absque fide in illum finem tendere, qui, cum sit supernaturalis, nonnisi cognitione supernaturali, quæ est fides, innotescit. Ergo. Declaratur major. In omni quidem hypothesi Deus est hominis necessarius finis, etiam ut auctor naturæ ; at in præsenti ordine evehitur homo ad videndum Deum ut est in se, *facie ad faciem*[3], seu cognitione intuitiva et etiam faciali[4]. Quum autem homo sit rationalis, debet ad terminum se ciere non cæco impetu, sed motu qui rationali creaturæ competat, scilicet motu vitali et intellectuali, seu operatione propria, quæ est cognitio et amor.

V. **Secunda conclusio : Si nomine doctrinæ sacræ intelligitur revelatio externa, necessaria est in præsenti ordine, sin minus immediate, saltem mediate, omnibus : quoad veritates quidem supernaturales necessitate absoluta,**

1. *Hebr.*, XI, 6.
2. CONC. TRIDENT., sess. VI, cap. VII, CONC. VATIC., cap. III, *de Fide*.
3. *I Cor.*, XII.
4. BENEDICT. XII, In Constit. *Benedictus Deus*, 29 jan. 1336, DENZINGER, 530.

quoad veritates autem religiosas et morales ordinis naturalis quæ per se humanæ rationi imperviæ non sunt, necessitate morali.

Prob. I[a] pars. In præsenti ordine necessaria est fides. At fides revelationem proprie supernaturalem requirit ; nam tria in fide theologica includuntur : *principium* supernaturale, quo fit assensus, et hoc est *gratia* ; objectumque supernaturale, et hoc est *veritas revelata* ; ac *motivum* supernaturale, et hoc est *auctoritas Dei* revelantis. Hinc confutatur opinio Gutberlet qui contendit sufficere ad fidem illuminationem internam, non autem absolute requiri supernaturalem revelationem[1].

Posset quidem Deus omnibus immediate revelare ; verum fert suavis modus Providentiæ ut testibus quibusdam a se electis revelet, qui cæteris hominibus revelationem transmittant. Sic intellecta revelatio est absolute necessaria respectu veritatum supernaturalium, quæ, utpote vim et captum cujusvis intellectus creati superantes, sunt absolute nobis imperviæ et investigabiles, nec nisi revelatæ divinitus innotescere possunt. Quæ assertio est de fide ex concilio Vaticano[2].

Prob. II[a] pars. Quoad veritates religiosas et morales ordinis naturalis, revelatio non est absolute necessaria ; nam intellectus noster est *physice* proportionatus illis veritatibus intelligendis, quæ in eodem ordine cum ipso consistunt. Hinc definit concilium Vaticanum Deum creatorem et Dominum nostrum per ea quæ fecta sunt naturali rationis lumine certo cognosci posse[3].

Necessaria autem est necessitate morali. Ita consilium Vaticanum : « Huic divinæ revelationi tribuendum quidem est ut ea quæ in rebus divinis humanæ rationi per se impervia non sunt, in præsenti quoque generis humani conditione, ab omnibus expedite, firma certitudine et nullo admixto errore cognosci possint[4]. »

1. Cf. nostr. op. : *Réponses théologiques*, p. 106 ss. ; CAPÉRAN, *Le Problème du salut des infidèles. Essai historique*, Paris, 1912, p. 465 ss. ; P. MARTIN, O. P., *De necessitate credendi et credendorum*, Louvain, 1907, p. 54 ss. ; PESCH., *Prælect. dogm.*, t. VIII, p. 187.
2. *De Fide et Ratione*, cap. IV, et can. 1.
3. *De Revelatione*, can. 1.
4. *De Revelatione*, can. 1.

Ratio S. Thomæ, quam insinuat concilium potest sic evolvi[1]. Necessaria est ad salutem sufficiens cognitio veritatum quæ de Deo naturaliter haberi possunt *omnibus*, *ab initio*, *et absque errorum admixtione*. Atqui absque doctrina revelata sufficiens illa cognitio non potest haberi nisi a paucis, post longum tempus et cum admixtis erroribus. Ergo.

Declaratur major. Debet illa cognitio ab omnibus haberi, quia omnes universaliter ad salutem vocantur et omnes tenentur Deum veraciter cognoscere et recte colere ; *ab initio*, quia tenetur homo statim ab usu rationis moralem vitam ducere ; absque *errore*, quia male vivitur quum male de Deo sentitur.

Probatur minor. Illa cognitio non haberetur, 1° nisi a *paucis*, sive propter ineptitudinem ad studium, sive propter necessitatem rei familiaris vel publicæ, sive propter pigritiam ; 2° *post longum tempus*, tum propter veritatis profunditatem, tum propter multa quæ huic cognitioni prærequiruntur, quæ est proprie metaphysica ; tum quia tempore juventutis difficile est studio altissimæ veritatis incumbere ; 3° *cum multis erroribus admixtis*, propter rationis imbecillitatem et multa præjudicia, ut historia teste innotescit : nulla quippe est gens tam exculta, quæ revelatione destituta summam attigerit veritatum necessariam ad rectam morum informationem.

VI. **Tertia conclusio : Si nomine doctrinæ sacræ intelligitur prophetia, necessaria est, attento præsenti ordine, non quidem singulis, sed quibusdam a Deo electis.**

Necesse enim est ut revelatio quibusdam immediate facta cæteris credibilis appareat. At revelatio credibilis demonstratur tum per miracula tum per prophetiam, quæ sunt signa *certissima, et omnibus intelligentiis accommodata*, ut loquitur concilium Vaticanum[2]. Ergo necessaria fuit prophetia, ut testes a Deo electi revelationem signo vere divino demonstrarent.

VII. **Quarta conclusio : Si nomine doctrinæ sacræ**

1. Ex. *I Cont. Gent.*, c. IV.
2. *De Fide*, cap. III.

intelligitur Theologia, licet necessaria non sit singulis ad salutem, necessaria tamen est ipsi Ecclesiæ ad fidei conservationem.

Triplex est Ecclesiæ munus, nempe *magisterium ad docendum* ; *ministerium ad sanctificandum* ; et *regimen* ad *gubernandum*. Et, sicut ministerium et regimen requirunt sacerdotes, episcopos et pastores, ita postulat magisterium in Ecclesia doctores et theologos, qui doctrinam ex officio investigent, exponant ac tueantur, ut sic veritates quæ in revelatione virtualiter continentur, ope scientifici discursus eruantur et explicite innotescant.

Confirmatur. Debet esse in Ecclesia non tantum fides, sed et fidei scientia, quæ fidem exponat, explicet ac vindicet. At fidei scientia est Theologia, ut ex dictis liquet Ergo. Inde etiam liquet Theologiam sacerdotibus præsertim esse necessariam, quibus a Deo commissum est magisterium, ministerium et regimen. Sacerdos quippe ex officio debet fidem prædicare recte exponere et eos qui contradicunt arguere[1]. Verum competens fidei prædicatio, recta fidei expositio, conveniens adversariorum confutatio, absque theologica scientia fieri nequaquam possunt.

Insuper sacerdos, præsertim in sacra pœnitentia, est doctor, judex, et medicus ; quod quidem officium accuratam requirit cognitionem et credendorum, et agendorum, et vitandorum, seu Theologiam, tum dogmaticam, tum moralem et pastoralem.

Quapropter Concilia et Summi Pontifices sanxerunt ut sacerdotio nullus initiaretur nisi theologicis disciplinis operam navaverit. Pontificale Romanum requirit examen ordinationi prævium ; concilium Tridentinum decrevit ordinandos esse quoad doctriman et fidem diligenter examinandos[2] ; jussu Leonis XIII et Pii X Sacræ Romanæ Congregationes statuerunt nullum posse ad sacerdotium provehi nisi per tres annos integros Theologiæ operam dederit ; demum *Codex* Juris Canonici præscribit ne conferatur presbyteratus nisi post medietatem quarti anni[3].

1. *Tit.*, I, VII, 9.
2. Trid. sess. XXII, cap. VII.
3. Can. 976.

Laicis etiam excultis consulendum est Theologiæ studium, quo fidem et plenius cognoscant et efficacius vindicare valeant, quo accurationem intelligentiam consequantur multarum scientiarum naturalium, quarum ambitum Theologia ampliat quibusque fecunditatem omnimodam præstat.

Demum necessitas et utilitas Theologiæ invicte demonstrantur exinjuriis et contumeliis quibus hæretici et omnes adversarii catholicæ Ecclesiæ non desinunt theologos insequi et lacessere. Sic Wicleff theologicas Academias vocat Castra Cainitica ; Lutherus, Antichisti lupanaria ; Calvinus Theologos exhibet ut *asinos cornutos*, *bestias bipedes*. Modernistæ demum, teste Pio X, philosophiam ac theologiam scholasticam derident passim atque contemnunt. Sive id ex ignoratione faciant sive ex metu, sive potius ex utraque causa, certum est studium novarum rerum cum odio scholasticæ methodi conjungi semper.

De necessitate autem thomisticæ theologiæ sufficiat referre hæc verba ejusdem Summi Pontificis : « Magistros autem monemus ut rite hoc tenant Aquinatem deserere, præsertim in re metaphysica, non sine magno detrimento esset[1]. » Et canonem *Codicis* Juris Canonici : « Philosophiæ rationalis ac theologiæ studia et alumnorum in his disciplinis institutionem professores omnino pertractent ad Angelici Doctoris *rationem*, *doctrinam* et *principia* eaque sancte teneant[2]. »

---

1. Encyclic. *Pascendi*.
2. Can. 1366, § 2. Consuli possunt de hoc argumento : J. BERTHIER, *L'étude de la Somme Théologique*, Paris, 1909, et *S. Thomas Doctor Communis*, Romæ, 1914 ; GARDEIL, *Le donné révélé et la théologie ;* P. PÈGUES, *Comment.* 1 vol. et *Autour de S. Thomas*, 1918 ; P. RICHARD, *Introduction à l'étude et à l'enseignement de la scolastique*, 1913, *Philosophie du raisonnement dans la science d'après saint Thomas*, 1919.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM THEOLOGIA SIT VERA SCIENTIA[1]

AD ART. 2 S. THOMÆ

I. **Prænotiones.** — Quæstio de Theologia viatorum movetur, et difficultas in eo jacet quod scientia sit cognitio certa et evidens, dum Theologia nostra inevidentibus principiis nititur. Hinc omnes rationalistæ, imo plures scholastici, cum Scoto, Gregorio Ariminensi, Vasquezio, opinati sunt non posse dici Theologiam veri nominis scientiam. E regione tamen affirmant plerique theologi reponuntque ad veram scientiam subalternatam non requiri immediatam principiorum evidentiam, sed sufficere *evidentiam illationis* ex principiis certis.

Ut quæstio recte solvatur, recolendum est quid sit scientia[2]. In genere, sumitur pro qualibet cognitione seu *notitia*; sensu autem pressiori, pro cognitione certa et evidenti sive principiorum sive conclusionum; stricte tandem et proprie, pro cognitione certa et evidenti conclusionum ex principiis certis, per demonstrationem quæ causam ostendat, deductarum.

Scientia quippe innuit cognitionem perfectam, ad quam requiritur imprimis *certitudo*, et hinc ab opinione discriminatur, et iterum evidentia, qua a fide distinguitur : in disciplinis enim humanis cognitio perfecta evidentiam postulat.

Scientia aliunde non est cognitio immediata, quæ est principiorum, sed mediata, quæ ratiocinio et demonstratione paritur, quæque est per causas. Scientia quippe vera debet intellectum quietare. At quiete non fruitur

1. Præter commentatores, S. THOMÆ. Cf. P. GARDEIL, *Le donné révélé et la théologie*; P. GARRIGOU-LAGRANGE, *De revelatione*, cap. I.
2. Ad pleniorem expositionem, cf. HUGON, *Logica*, p. 430 ss.

mens nostra quamdiu causam ignorat. Debet ergo scientia causam aperire. Duplicis autem generis distinguuntur causæ : aliæ nempe in *cognoscendo*, sicut actus et facultates sunt id unde animæ essentia dignoscitur et demonstratur; aliæ *in essendo*, sicut animæ essentia est id unde procedunt et facultates et actus. Ad perfectam porro et eximiam illam scientiam quæ *sapientia* dicitur, requiritur cognitio per causas in essendo et demonstratio *propter quid*; ad scientiam tamen simpliciter dictam sufficit cognitio per causas in cognoscendo et demonstratio *quia*; nam hæc nititur connexione infallibili et necessaria qua effectus suæ causæ colligatur.

Longior explicatio in Logica requiratur; sufficiat hic breviter recolere tria ad scientiam spectare : *certitudinem*, *evidentiam*, *cognitionem per causas* (sive in essendo sive in cognoscendo), quæ cognitio dicitur *demonstratio* : demonstratio quidem *propter quid*, quando aperit causam in essendo propriam, immediatam et adæquatam; demonstratio autem *quia*, si solum causam in cognoscendo, vel causam in essendo, sed non proximam, nec immediatam, nec adæquatam, ostendit.

Distinguitur scientia *subalternans* et scientia *subalternata*. Subalternans est scientia perfecta, quæ ex principiis propriis, neque ab alia scientia acceptis atque immediate notis, procedit; subalternata autem, quæ principia sua a superiori scientia mutuat. Sic, musica, quatenus scientia, procedit ex principiis in arithmetica notis, nam agit de numero sonoro et idcirco supponit numeri scientiam, quæ est arithmetica, ; hinc musica dicitur scientia arithmeticæ subalternata. Pariter, optica supponit principia probata in geometria, ac subinde est respectu geometriæ subalternata.

His expositis, statuitur.

II. **Conclusio : Theologia nostra est veri nominis scientia, sed subalternata scientiæ Dei et beatorum, atque idcirco imperfecta quoad statum, defectu actualis evidentiæ.**

Ad rationem scientiæ veræ, licet subalternatæ, duo requiruntur et sufficiunt, nempe certitudo principiorum

et *evidens illatio* conclusionum, ex principiis. Atqui ambæ illæ dotes Theologiæ nostræ conpetunt. Ergo est vera scientia.

Major tradit notionem scientiæ subalternatæ : cum enim scientia sit proprie de conclusionibus, paritur vera evidentia in scientia dum evidens fit *illatio* conclusionum. Eo ipso quippe quod conclusio necessario et evidenter ex principiis certis eruatur, habetur cognitio certa, cognitio que evidens et per causas ; nam efficere *evidentiam illationis*, ostendere nexum quo conclusiones cum principiis colligantur et rationem qua a principiis deducuntur, est utique manifestare causam.

Probatur min. 1o Theologia habet certitudinem principiorum, quæ, licet non sint evidentia in se, sunt tamen evidentia in scientia superiori, scilicet Dei et Beatorum, nempe quæ sunt a nobis credita, sunt a Deo et Beatis visa. 2o Evidentiam habet illationis, eruendo conclusiones quæ necessario cum principiis colligantur et evidenter ex illis deducuntur. Sic, ex hoc principio revelato : *Verbum caro factum est*, eximiam exstruit scientiam de Christi humanitate, corpore, anima, facultatibus et operationibus, ut habetur in III. P. *Summæ Theologicæ*.

Quia tamen deest illi actualis evidentia, remanet imperfecta ratione status in quo versatur subjectum ; nam viatoris conditio non compatitur visionem. Ut ergo perfecta fiat, petit conjungi scientiæ Dei et Beatorum, cui subalternatur. Tunc scientia proprie dicitur subalternari superiori quando ab illa pendet quoad evidentiam et manifestationem suorum principiorum. Atqui Theologia nostra hoc modo pendet a scientia Dei et Beatorum, quæ præstat evidentiam principiorum. Ergo est illi subalternata.

III. **Hinc etiam liquet cur Theologia non evacuetur in cælo, sicut fides.** — Fides quippe, cum sit essentialiter obscura, non potest cum visione consistere ; at Theologia non est essentialiter et vi sui obscura, sed ratione status subjecti, nempe hominis viatoris : et inde, cum transit subjectum in statum beati et videntis, transit Theologia tantum de statu imperfecto ad perfectum, quatenus cum

evidentia illationis conclusionum assequitur simul et principiorum evidentiam.

IV. **Theologia est scientia tum inductiva tum deductiva.** — Scientia vera utitur simul inductione et analysi ut *inveniat*, et synthesi ac deductione ut firmitatem et immobilitatem suis conclusionibus præstet[1]. Cum ergo Theologia sit veri nominis scientia, utraque methodo ut debet : inductione quidem et analysi præsertim utitur, dum est positiva et historica, deductione autem et synthesi, dum est speculativa et scholastica. De his infra.

V. **De principiis et conclusionibus in theologia**[2].

Scientia quælibet principiis et conclusionibus constat. Inter principia, alia sunt omnibus scientiis communia, et dicuntur *axiomata*, seu dignitates; alia scientiæ propria, et hæc stricto sensu dicuntur principia illius scientiæ. In Theologia porro principia sunt veritates fide creditæ ; unde quod efficit intellectus primorum principiorum respectu scientiæ rationalis, id præstat fides respectu Theologiæ.

Conclusiones in Theologia triplicis sunt generis : 1o Aliæ dicuntur *dogmaticæ*, quæ aliunde sunt revelatæ et ab Ecclesia definitæ. Potest quidem contingere ut ex quodam fidei principio eruatur vi discursus veritas quæ ceterum est expresse vel implicite revelata; at tunc conclusio sic deducta non dicitur proprie theologica, sed dogmatica. 2o Dicuntur ergo stricto sensu conclusiones *theologicæ*, quæ ex una præmissa revelata et alia naturali eliciuntur, ita nempe ut semper interveniat verum ratiocinium, verusque discursus, certitudinem pariens.

Quocirca concedi non debet conclusionem *mere* theologicam ut sic definiri posse tanquam dogma fidei : nam sub hoc respectu est fructus et effectus ratiocinii, nequit igitur unquam constitui dogma divinum[3]. 3o Dicuntur

1. Cf. nost. *Curs. Philos. Thomist. Logic.*, p. 463-467.
2. Præter opera citata, cf. KLEUTGEN, op. cit., n. 44 ss; VANDER MEERSCH, *De Deo Uno et Trino*, p. 9 ss.
3. Videatur P. SCHULTES, O. P., *Introd. in hist. dogm.*, a. IX.

conclusiones mere *scholasticæ*, quando discursus non parit evidentiam, sed opinionem relinquit.

Disputatio quæ in istis materiis instituitur dicitur quæstio *theologica* Si quidem sit contra incredulos et hæretico directa, est quæstio *theologica dogmatica*; si autem sit inter theologos ipsos, est quæstio *theologica scholastica*.

VI. **De distinctione scientiæ theologicæ a dogmate.**

Vox δογμα, a radice δοκεῖν, quod apparet, quodve videtur, fuit apud scriptores profanos usurpata pro sententia, ordinatione, decreto. Quæ acceptio etiam ab auctoribus sacris retinetur. Sic S. Lucas[1] *dogma* græce vocat edictum Cæsaris Augusti ut describeretur universus orbis, et decretum Concilii Hierosolymitani ab Apostolis celebrati[2]. S. Paulus dogmata præscriptionibus legis mosaicæ opponit : « Legem mandatorum *decretis* (græce δογμασι *dogmatibus*) evacuans[3]. » Dogmata in præsenti, prout exponunt S. Chrysostomus et Theodoretus (in h. l.) doctrinam evangelicam significant, ita ut hæc instituatur oppositio : Lex mosaica habet præcepta, mandata, lex autem nova habet dogmata. Idem Patres aliquando intelligunt dogmata de *consiliis* evangelicis, quæ sunt δοκουμενα, nempe fidelibus bene visa et accepta ceu optima. Applicat S. Paulus vocem illam decreto seu sententiæ a Deo contra hominem latæ : *Delens chirographum decreti* seu potius *decretis*, græce : δογμασι[4]. Deus nempe chirographum retrahit a sententia in nos prius lata ipsamque tollit de medio et cruci affigit. Hæc est prima vocabuli acceptio. Sed iterum dogmata apud philosophos vocabantur doctrinæ quædam a certis scholis ceu principia admissæ, prout testatur Tullius : « Sapientia neque de seipsa dubitare debet neque de suis decretis quæ philosophi vocant δογματα, quorum nullum sine scelere prodi poterit[5]. » Itaque, dogma,

1. Luc., II, 1.
2. *Act.*, XVI, 4.
3. *Ephes.*, II, 15.
4. *Coloss.*, II, 14.
5. Tullius, *Quæst. Academic.*, II, 9.

juxta Ciceronem, est doctrina quæ prodi non debet, quæque vi sui intellectui imponitur, seu quam intellectus admittere debet.

Ambæ illæ acceptiones apud Patres occurrunt. S. Ignatius dogmata appellat tum doctrinas, tum leges morum a Christo et Apostolis promulgatas[1]. Clemens Alexandrinus[2], Origenes[3] nomine dogmatum intelligunt universum Christianæ disciplinæ complexum, quæ et dogmata fidei et dogmata morum habet. Qui loquendi modus usque ad Marcelli Ancyrani tempora perstitit[4]. At deinceps vox « dogmata » credendis reservatur. Hinc S. Cyrillus Hierorolymitanus exponit quomodo religio Christi et piis dogmatibus et sanctis praxibus constet[5]; et S. Gregorius Nyssenus refert Christum disciplinam suam in partem moralem et dogmaticam dividisse[6]. Quæ acceptio apud omnes ita invaluit, ut jam dogma significet veritatem revelatam quæ ab Ecclesia proponitur ut credenda fide catholica. Quocirca duo in notione dogmatis importantur : nempe revelatio ex parte Dei et definitio ex parte Ecclesiæ.

Quapropter dogma non est tota doctrina catholica : dogma enim nonnisi revelatas veritates dicit, doctrina autem catholica alias complectitur veritates, quæ non sunt definitæ sed quas Ecclesia sive magisterio ordinario, sive praxi sua profitetur, ut est Assumptio B. Virginis, etc.

Nec idem est dogma cum Theologia. Objectum quippe dogmatis est veritas revelata in se, explicite nempe vel saltem implicite, Theologiæ autem objectum est veritas *virtualiter* revelata, videlicet non in se, sed tantum in principiis.

Dogmatis *evolutio* fit per clariorem et explicitiorem veritatis manifestationem, sed absque ratiocinio proprie dicto ; in Theologia autem conclusio e præmissis per verum

1. *Ad Magnes*, 13.
2. *Stromat.*, VIII.
3. *Contrà Celsum.*, III, 39.
4. Cf. Euseb,, P. G., XXIV, 756.
5. S. Cyrill. Hieros, *Catech.*, IV; P. G., XXXIII, 45 ss.
6. S. Greg. Nyssen., *Epist.* 24, P. G., XLVI, 1089.

discursum oritur[1]. Theologia dogmata utique complectitur, sed insuper scientificam illorum explicationem.

VII. **Unde historia dogmatum non est proprie historia Theologiæ, licet altera alteram requirat.**

Sicut historia Theologiæ a viro etiam acatholico aliquatenus narrari potest, ita historia dogmatum. Verumtamen, ut errores in interpretando dicta vel facta penitus vitentur, utque vera illius historiæ intelligentia plene attingatur, oportet ut theologico sensu ac spiritu imbutus sit qui historiam sive Theologiæ sive dogmatis retexere tentat.

Quia vox illa « historia dogmatum » aliquid protestanticum sapere videtur, plures ab illa adhibenda abstinent[2]. Attamen potest recto sensu illa uti theologus qui semper recolat historiam et evolutionem dogmatum sic esse intelligendam ut progressus sit solum transitus ab implicito ad explicitum, minime autem ut novus tribuendus sit sensus, alius ab eo quem intellexit et intelligit Ecclesia[3].

Historia autem Theologiæ largiori processu fieri potest, quippe quæ et scientificum progressum audit et veram evolutionem.

---

1. De controversis circa notionem dogmatis recenter exortis, non est hic disserendum. Quæstionem theolologice versamus in op : *Réponses théologiques*, cap. : *Les concepts dogmatiques*. Paris, Téqui, nov. edit. — Cf. P. GARRIGOU-LAGRANGE, *Le sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques*. P. SCHULTES, *op. cit.*

2. Cf. JACQUIN, O. P., *Revue des Sciences philos. et théol.*, 1907, p. 103.

3. In formula jurisjurandi, quod præscripsit Pius X, *Motu Proprio* « Sacrorum Antistitum », sept. 1910, aptissime dicitur : « Fidei doctrinam ab Apostolis per orthodoxos Patres eodem sensu eademque semper sententia ad nos usque transmissam, sincere recipio ; ideoque prorsus rejicio hæreticum commentum evolutionis dogmatum ab uno in alium sensum transeuntium, diversum ab eo quem prius habuit Ecclesia. » *Act. Apost. Sedis*, 1910, p. 670.

ARTICULUS TERTIUS

DE THEOLOGIÆ UNITATE ET DIVISIONIBUS

AD ART. 3 S. THOMÆ

I. **Theologia est scientia specie etiam atoma una.** — Agitur de unitate *specifica*, quæ se tenet ex parte objecti, nam ex parte subjecti multiplex est juxta numerum intellectuum in quibus recipitur. Conclusio igitur articuli est Theologiam, licet multa consideret, esse tamen specie atoma unam scientiam, quatenus omnia sub una ratione formali attingit.

Brevi et efficaci ratione probatur. Illa scientia est secundum speciem atomam una, quæ omnia de quibus disserit sub eadem ratione formali considerat. Atqui Theologia considerat omnia sub eadem ratione formali. Ergo.

Declaratur major. Ratio formalis in scientia est vel objectum formale *quod*, vel objectum formale *sub quo :* objectum quidem formale *quod* est ratio quæ in objecto materiali attenditur, objectum vero formale *sub quo*, vel lumen *quo*, est id ratione cujus et objectum materiale et objectum formale *quod* attinguntur. Unde formale *quod* est quasi materiale respectu objecti formalis *sub quo*[1].

Prob. min. Theologia omnia inspicit sub objecto formali *quod*, et hoc est Deus sub ratione deitatis. Multiplici quidem respectu attendi potest Deus : ut ens, et sic consideratur in communi ; ut causa entis, et sic consideratur relative ; ut incarnatus, et sic consideratur per accidens, quia potuisset non incarnari ; vel proprie ut Deus, et hæc est ratio prima quæ cæteras omnes antecedit. Quapropter Deus ut Deus est objectum formale quod præ cæteris inspicit Theologia ; nam cætera eatenus attingit quatenus ad Deum referuntur. Pariter, Theologia omnia considerat

1. De his omnibus cf. nostr. Logic., p. 438 ss. Consuli etiam possunt Salmanticenses, Tract. VIII. Disp. I. dub. 3.

sub una ratione formali *sub qua*, et hæc est revelatio *virtualis* et mediata : attingit quippe objectum materiale et formale *quod*, non lumine rationis naturalis, quia sic esset Theodicea ; nec lumine revelationis immediatæ, quia sic non discriminaretur a fide, sed per revelationem virtualem.

Dicitur porro revelatio *virtualis*, quæ continet virtualiter conclusiones *ope discursus* deducendas. Potest enim aliqua veritas in revelatione contineri vel ut pars in toto et implicitum in explicito, ita ut ad illius notitiam sufficiat clarior terminorum expositio, nec requiratur discursus proprie dictus, et jam illa veritas ad fidem pertinet ; vel ut proprietas in essentia et effectus in causa, ea quidem ratione ut necessarius sit verus discursus quo ostendatur veritatem *logice* in revelatione contineri ; et hæc est conclusio proprie theologica. Dum ergo Theodicea veritatibus de Deo adhæret propter evidentiam naturalem ; dum fides veritates de Deo admittit *quia sunt revelatæ*, Theologia veritatibus de Deo assentit quia *demonstratur eas contineri logice et virtualiter* in revelatione. Nulla itaque conclusio censetur theologica nisi sit aliquatenus de Deo rebusque divinis, (a. 1, n. 111) et ex revelatione, mediante discursu, comparetur.

Igitur objectum adæquatum et specificativum Theologiæ est *deitas ut cognoscibilis per fidem mediante discursus* [1].

II. **Hinc sequitur Theologiam esse unum habitum simplicem, essentialiter quidem naturalem, qui tamen ab aliquo supernaturali originem ducit et dependet.**

Probatur I^a^ pars. Existimarunt plures cum Scoto Theologiam pluribus habitibus partialibus constare, dum, e regione, reponunt Thomistæ esse unum habitum simplicem, qui ad omnes conclusiones se extendit. Ratio est quia non multiplicatur habitus nisi multiplicato formali objecto

1. Consulantur : S. THOMAS, II. *Cont. Gent.*, c. IV ; CAJETAN, in I P. h. l. ; JOANNES a S. THOMA, GONET, BILLUART, quæst. procem. ; P. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Revelatione*, Prolegom. ; P. MARTIN, O. P., *L'objet intégral de la Théologie, Revue Thomiste*, janvier 1912. VALENTINUS, *Ab Assumptione*, Proleg., KLEUTGEN ; VANDER MEERSCH, op. cit. ; HERVÉ, *Theol.*, etc.

specificativo. Jam vero probatum est Theologiæ esse unum objectum formale *quod* et formale *sub quo*. Unde efficitur Theologiam esse unum habitum simplicem, qui omnibus suis conclusionibus colligationem quamdam et unitatem præstat.

Probatur II^a^ pars. Nonnulli veteres theologi, quibus postea consensit Contenson, et plures recentiores, ut J. Didiot, censent Theologiam esse habitum ordinis supernaturalis ; communior tamen sententia vult esse habitum naturalem. Controversia forte ex quadam æquivocatione oritur et distinctione solvitur. In se quidem et entitative est qualitas naturalis. Nam habitus proprie supernaturalis actibus humanis non generatur, sed a solo Deo infunditur, et objectum respicit supernaturale. Porro Theologia non est habitus infusus, sed humano labore acquiritur et intenditur ; nec objectum habet proprie supernaturale, cum ratio ipsius *sub qua* sit revelatio virtualis, quæ importat *activam* illationem rationis humanæ.

Aliunde non est sicut cæteri habitus mere naturales ; nam objective supponit principia supernaturalia, nempe principia fidei, et subjective generari aut remanere nequit nisi in intellectu qui jam habitu supernaturali fidei informatur. Quapropter jam monuimus (a. I, n. III), rationalistas aut hæreticos nec esse nec dici posse theologos. Est ergo Theologia hibitus in sua essentia naturalis ; qui tamen ab aliquo supernaturali originem ducit et dependet, seu radicaliter et originative supernaturalis [1].

III. **De præcipuis Theologiæ divisionibus.**

Licet sit formaliter una, recte tamen dividitur Theologia ratione objecti, seu materiæ, ratione modi, seu methodi.

Ratione *objecti* est vel *speculativa*, quæ in veritatis contemplatione sistit ; vel *practica*, quæ veritatem ad opus ordinat, relate nempe ad vitam æternam (a. 4). Doc-

1. Cf. P. GARRIGOU-LAGRANGE, loc. cit. — Scribit etiam VAN DER MEERSCH : *De Deo*, p. 10 : « Igitur habitus theologiæ, ratione principii objectivi, h. e. complexus veritatum revelatarum, et ratione principii subjectivi, h. e. habitus fidei, est supernaturalis, attamen in se, seu entitative spectatus, est naturalis, utpote acquisitus usu rationis. »

trina quippe sacra et credenda continet, ex qua parte dicitur *dogmatica*, et agenda proponit, et hinc fit *moralis*. At moralis iterum multiplex munus obit : principia et regulas morum quasi speculative tradit, et ad singularia et casus in speciali descendit, unde dicitur *casuistica*, et pastores animarum informat, unde dicitur *pastoralis*[1].

Ratione methodi esse potest *positiva*, *historica*, vel *systematica*. De qua partitione infra, ad art. 8.

IV. **De divisione Theologiæ in fundamentalem et specialem deque vera indole apologeticæ.**

Mos invaluit dividendi Theologiam in *fundamentalem*, quæ *fundamentis* sacræ doctrinæ attendit, et *specialem*, quæ disserit de Deo Uno et Trino, de Deo Creante, de Angelis et Homine, de motu creaturarum in Deum, de Christo, de Sacramentis ac de Novissimis. Fundamenta autem doctrinæ sacræ sunt motiva credibilitatis, hinc pars quæ illa investigat et perquirit dicitur *apologetica;* sunt etiam omnia media seu instrumenta divinitus Ecclesiæ concessa ad fidem conservandam, stabiliendam, confirmandam, ut traditiones et cætera de quibus in Tractatu *de vera Ecclesia et de Locis theologicis* disseritur. Complectitur ergo Theologia fundamentalis et apologeticam et tractatus de Locis theologicis et de Ecclesia Christi.

Istam alteram partem esse theologicam nemo inficiatur ; at pluribus non placet apologeticam vocari Theologiam. Nam apologetica, utpote *defensiva* quoad objectum et modum defendendi, circa credibilitatem proprie versatur ac pro scopo habet præparare fidem, ostendendo revelationem esse credibilem et credendam, non autem ex revelatione sumit argumenta. Quocirca, cum sit præambula ad fidem, distinguatur oportet a Theologia, quæ fidei principiis nititur. Communior tamen sententia retinet apologeticam reduci ad Theologiam fundamentalem[2].

1. De his consuli possunt : KLEUTGEN, op. cit., n. 37 ; L. JANSSENS, p. 3 ss.; BOUQUILLON, *Theologia Moralis fundamentalis*, Prolegom., Brugis, 1890.

2. De hac quæstione consuli possunt ex una parte : P. DE POULPIQUET, *L'objet intégral de l'Apologétique*, Paris, 1912, p. 499 ss. ; P. LE BACHELET, S. J., *Diction. Apolog. de la foi catholique*, art. « Apologétique »; ex altera parte MAISONNEUVE, *Diction. théol. cathol.*, art. « Apologétique »; P. GARDEIL, *La Crédibilité et l'Apologétique*, 2e édit., p. XI, 246 ss.; P. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P., loc. cit., art. II, et *Revue Thomiste*, juillet 1919.

Nobis porro quæstio ita solvenda videtur.

Concipi quidem potest apologetica, quæ nondum sit Theologia, sed præambula, ut evincit prædicta sententia ; at in se inspecta, Theologia est utique apologetica, et ipsa apologetica completa nequit a Theologia sejungi.

Ex una parte Theologia, cum sit *sapientia*, seu suprema scientia, valet sua principia defendere, non solum lumine suo supernaturali, sed etiam omnibus adminiculis utendo, rationis et scientiarum naturalium, philosophiæ, historiæ, critices, quæ ipsi famulari debent et tanquam ancillæ assistere et ab ipsa *diriguntur*. Ex altera autem parte, apologia *completa* non potest non esse theologica. Nequit enim accurate investigari et stabiliri credibilitas nisi penitus exponatur quid sit credere, quid sint fides, et fidei actus et objectum, quæ omnia ad Theologiam spectant.

Non est ergo, concedendum apologeticam completam esse scientiam specialem, autonomam, a cæteris distinctam. Quatenus evincit Deum posse revelare, patrare miracula, etc., investigatque conditiones et dotes revelationis et miraculorum, perficit Theodiceam, cujus est complementum ; quatenus autem inspicit ipsum credendi actum ejusque conditiones indigitat, est eximia pars Theologiæ proprie dictæ[1].

Aliis verbis, constitui potest quædam imperfecta apologetica, jam efficax prout est historica et philosophica defensio ipsius traditionalis Apologeticæ propositæ a Christo et Apostolis. Sed ipsa traditionalis et classica Apologetica, in se considerata, ut apparet in prædicatione evangelica et apud eximios Ecclesiæ doctores, est plus quam collectio argumentorum philosophicorum et historicorum ad credibilitatem Christianismi probandam. Habet enim suum ordinem, suam unitatem, altitudinem, profunditatem ac integritatem, nec his perfectionibus sibi *debitis* gaudet,

1. Quoad cætera, cf. P. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Revelatione*, p. 44 ss., et *Revue Thomiste*, juillet 1919.

nisi prout ad suum finem superiorem, ex alto positive *dirigitur* ab ipsa fide, et *utitur* philosophia et historia, tanquam inferioribus disciplinis ad rationalem fidei defensionem.

Sic adæquate considerata Apologetica ad Sacram Theologiam reducitur.

V. **De divisione Theologiæ in asceticam et mysticam.** — Sermo fiet de Theologia positiva et systematica, art. 8 : *utrum hæc doctrina sit argumentativa;* sufficiat hic recolere divisionem in asceticam et mysticam. *Ascetica* considerat rectam morum informationem et profectum in vita spirituali ; mystica vero contemplationem et perfectam cum Deo unionem respicit.

Ascetica a morali discriminatur ; nam moralis disserit tantum de exacta boni ac mali notione, quid nempe absque peccato *liceat*, dum ascetica agit de communi vitæ sanctitate.

Mystica iterum ab ascetica differt, quatenus ascetica respicit vitam spiritualem et virtutis exercitia in quibus homo ipse active se habet (ἄσκησις, *exercitatio*) ; mystica autem statum illum et facta in quibus homo magis passive quam active se habet, sicut quando movetur justus sub influxu donorum Spiritus Sancti : tum quoad cognitionem, quatenus intellectus *excellentes* accipit a Deo *illuminationes*, quas communis fides non præstat ; tum quoad affectum, quatenus voluntas *intensum* erga Deum patitur *amorem*, quem communis charitas non efficit[1].

Vita ascetica tamen disponit ad mysticam, nec deberet esse inter primam et alteram hiatus, sed potius continuatio et connexio.

Casuistica itaque *liceitatem* solum respicit; ascetica autem *perfectionem* etiam intendit, sive perfectionem *communem*, quæ in observatione mandatorum consistit, sive *statum perfectionis*, qui tria religionis vota importat ; at non occupatur de iis quæ sunt extraordinaria in vita spirituali ; mystica vero circa illa præcise versatur, quæ, licet non sint necessario miraculosa, nequeunt viribus

1. Cf. SAUDREAU, *L'Etat mystique*, et P. GARRIGOU-LAGRANGE, *Perfection chrétienne et Contemplation.*

humanis et conatu nostro obtineri. Quocirca *in supremo* gradu sistit Theologia mystica, licet ascetica et mystica non debeant disjungi, sed ex utraque resultet una et perfecta vitæ spiritualis scientia[1].

VI. **De quibusdam scientiæ theologicæ proprietatibus** (aa. 5-7). — Littera D Thomæ est manifesta. Sufficiat animadvertere ad art. 5 Theologiam, quæ est cunctis scientiis certior *objective*, posse etiam esse firmiorem ex parte *subjecti*. Nam assensus in cæteris scientiis vi naturalis evidentiæ producitur et idcirco naturalem certitudinem tantum consequitur ; assensus autem theologicus, quia ex una præmissa revelata oritur, participat aliquid de certitudine fidei. Porro assensus fidei est etiam *subjective* omnium firmissimus, quatenus procedit ex intellectu et voluntate sub influxu gratiæ operantibus ; gratia autem et intellectum illustrat luce excellentiori quam poterit esse unquam lux evidentiæ, et voluntati addit efficaciam ut ipsa applicet intellectum ad assensum modo firmiori quam efficit evidentia. Unde, cum certitudo theologica participet aliqualiter certitudinem fidei, potest esse *etiam subjective* firmior assensu naturali, dummodo gratiæ auxilio utamur.

Notetur aliunde pro resp. ab objecta, Theologiam accipere aliquid a scientiis, *non principia, sed subsidia* ; quatenus eis utitur tamquam ancillis : sicut enim fides indiget ratione et sicut gratia naturam supponit, ita Theologia ministerio aliarum scientiarum nititur, ut illæ fidei præambula stabiliant, et majorem manifestationem revelati veri præbeant. — De his longiora requirantur apud apologetas.

VII. **De subjecto Theologiæ** (ad. art. 7[2]).

Subjectum generatim dicitur quod alteri subjicitur, quodve alteri subest, sicut quod accidentibus subest dicitur subjectum, sicut in propositione subjectum est id de

1. Cf. P. GARRIGOU-LAGRANGE, in periodico. *La vie spirituelle*, décembre 1919, et *Perfection et Contemplation.*

2. De art. 6. cf. que diximus *in Logica* de scientia et sapientia, p. 434 ss. — P. GARRIGOU, *De Revelatione.*

quo aliud prædicatur. In scientia itaque subjectum vocatur id quod ejus considerationi subjicitur, quod videlicet principaliter quæritur et in ordine ad quod cætera quæruntur. Subjectum *attributionis* est objectum saltem genere unum quod per se et principaliter quæritur, et in ordine ad quod cætera attinguntur ; subjectum autem *attributum* est illud quod ab eadem quidem scientia attingitur, sed secundario et per respectum ad subjectum attributionis[1].

Deus porro est id cujus cognitio potissimum intenditur a Theologia et in ordine ad quod cætera considerantur. Itaque Deus est subjectum attributionis et cætera subjectum attributum.

Confirmatur. Idem est subjectum scientiæ et principiorum. Porro subjectum principiorum in Theologia, quæ sunt principia fidei, est Deus. Ergo subjectum Theologiæ est Deus.

Additur : *Deus sub ratione deitatis*, nempe non sub communi ratione entis, sed secundum esse propriissimum, vitamque suam intimam, seu secundum suam deitatem, « *quantum ad id quod notum est sibi de seipso, et aliis per revelationem communicatum* (a. 6). »

Animadvertatur cætera omnia esse consideranda tamquam unum subjectum attributum, quia « *comprehenduntur sub Deo, non ut partes, vel species, vel accidentia, sed ut ordinata aliqualiter ad ipsum.* »

1. Cf. Hugon, *Logic.*, p. 439-440.

ARTICULUS QUARTUS

DE DIVISIONE THEOLOGIÆ RATIONE METHODI IN POSITIVAM ET SPECULATIVAM VEL SYSTEMATICAM SEU SCHOLASTICAM

AD ART. 8 S. THOMÆ

I. **Qua ratione Theologia sit argumentativa.** — Esse argumentativam omnino liquet ex ipsa notione scientiæ veræ, cujus proprium est ex principiis elicere conclusiones. Quapropter jam definita est Theologia : scientia de Deo rebusque divinis ex fide principiisque fide creditis conclusiones *discurrendo* deducens, quod est proprie *argumentari*. Non concipitur ergo vera apud viatores Theologia quæ non sit argumentativa.

Arguit proprie Theologia quatenus ex principiis suis eruit conclusiones ; unde præcipuus scopus non est ostendere aut defendere sua principa. Attamen, cum sit suprema *sapientia* veraque *metaphysica* christiana, valet etiam sua principia vindicare vel proprie argumentando, si adversarius aliquid concedat de principiis revelatis, vel saltem objectiones solvendo, si adversarius nihil credat.

Unde manifeste hic docet Doctor Angelicus *Theologiam esse vere apologeticam*, munusque suum apologeticum dupliciter obire, vel directe, arguendo, vel indirecte, objectis satisfaciendo.

Argumentatio porro theologica fit vel ope inductionis et analysis, vel ope deductionis et synthesis[1], et hinc divisio Theologiæ in *positivam* et *speculativam*, seu *systematicam* vel *scholasticam*.

II. **Quid nomine Theologiæ positivæ intelligatur.** — Multiplici sensu fuit vox illa usurpata. Protestantes posi-

1. Cf. nostr. *Logic.*, p. 461-467.

tivam Theologiam intelligunt illam quæ apud ipsos est traditionalis et orthodoxa quæque theologiæ liberali, ut aiunt, et rationalisticæ opponitur. Apud catholicos non fuit unus loquendi modus. Alii, ut Bossuetius[1], positivam Theologiam vocant cognitionem Dei per viam affirmationis; alii positivam dicunt quæ est omnino exacta, clara, accurata[2]. Billuart[3] et theologi communiter a sæculis XVII et XVIII positivam intelligunt quæ principia fidei ponit et statuit ut theses et positiones prævias et fundamentis juris positivi nititur, Scriptura scilicet, Traditione, conciliis et sacris canonibus, etc.; quæ etiam stylo fusiori, communiori, minus technico, utitur. Qua methodo præsertim usi sunt Patres. Alii demum, sicut Gregorius de Valentia[4], Franzelin[5] et recentiores theologi, Theologiam positivam proprie considerant quatenus veritates credendas e fontibus revelationis eruit, historicisque adminiculis ostendit *quænam* veritates sive theoreticæ sive praticæ contineantur et *quomodo* contineantur in verbo Dei prout in Scriptura et Traditione conservatur et ab Ecclesia proponitur. Qua methodo usi sunt Patres *Apologetæ*, ut Justinus, Athenagoras, Aristides, Tertullianus, etc., contra Gnosticos, et Patres *Polemistæ*, ut Irenæus contrae Gnosticos, Athanasius, contra Arianos, Cyrillus Alexandrinus contra Nestorianos, etc.

III. **Theologia historica**. — Non raro Theologia positiva dicitur *historica*[6]. Quæ vocabula promiscue usurpari recte possunt, nam positiva historico processu utitur; attamen, si pressius sumantur, nonnihil differunt. Positiva latius patet quam historica, ea quidem ratione ut historica sit quidam aspectus positivæ.

Pro varietate quippe fontium e quibus subsidia depromit et diversitate munerum quæ obit, positiva diversis nominibus insignitur : vocatur Theologia *biblica*, quatenus circa Scripturam præsertim occupatur; Theologia *patristica*, quatenus ex SS. Patribus argumenta desumit Patrumque doctrinam exponit; Theologia *historica*, quatenus doctrinæ sacræ evolutionem attendit et ex factis documentisve historicis, v. g., conciliorum, liturgiæ, praxis Ecclesiæ, etc., veritatem demonstrat vel confirmat. Quocirca Theologia historica non est nisi pars vel, ut diximus, aspectus Theologiæ positivæ.

1. Cf. BOSSUET, *Instruction sur les états d'oraison.*
2. Cf. Illm. et Rm. DD. LATTY, *Lettre sur les études.*
3. BILLUART, Dissert. procem.
4. Cf. VALENTIA, Disp. I, q. 1, punct. 1.
5. Cf. FRANZELIN, *De Deo Uno*, p. 14, *de Divina Traditione*, p. 619.
6. Cf. *Revue d'histoire et de littérature religieuse*, t. II, p. 351.

IV. **Probe distinguenda est Theologia historica ab historia Theologiæ, sicut Theologia patristica a patrologia.**

Patristica est vera Theologia, divino lumine nixa, quæ doctrinam sacram ex Patribus eruit aut probat; patrologia vero est scientia mere humana, quæ notiones historicas, biographicas, criticas, hermeneuticas, tradit de Patrum operibus, simulque regulas ad opera illa recte intelligenda. Pari jure, Theologia historica est vera Theologiæ pars, quæ lumine supernaturali utitur quæque doctrinam sacram ope historiæ probare ac stabilire satagit; dum historia Theologiæ est scientia ordinis humani et naturalis dumtaxat, quæ doctrinam sacram demonstrare nullatenus curat, sed illius fortunam et evolutionem in sæculorum decursu et per varias scholas retexit. Theologiam historicam nonnisi fidelis, qui principia fide credit, habere potest; historiam autem Theologiæ retexere possunt, licet tamen non sine erroris periculo, etiam rationalistæ et infideles.

Illæ notiones sunt menti alte infigendæ, ut præcaveantur æquivocationes et confusiones hac in re fieri solitæ. Non pauci enim elucubrationes suas vocant opera Theologiæ positivæ vel Theologiæ historicæ, quæ tamen indolem veræ Theologiæ, lumine supernaturali doctrinam exponentis et per discursum probantis, nullatenus præ se ferunt.

V. **De processu Theologiæ positivæ et Theologiæ scholasticæ.** — Dum Theologia positiva inductione præsertim utitur, Theologia systematica et scholastica, inductione non neglecta, methodo magis deductiva procedit; principiaque jam stabilita illustrat et scrutatur, fidei dogmata omnibus philosophiæ adminiculis corroborat, definiendo,

dividendo, ratiocinando, objecta solvendo, juxta dialecticæ regulas; fidei principia cum rationis principiis, quoad fieri potest, conciliat; dogmata in omnem faciem versat et conclusiones in definitionibus logice contentas eruit et aperit, nexumque ostendit quo principia et conclusiones inter se connectantur quoque veritates aliæ ex aliis deriventur aut cum illis cohæreant.

Dum positiva colligit, elementa ad ædificandum, Scholastica in unum ædificium omnia adigit ; præparat positiva, complet Scholastica ; opus scientificum extruit scholastica, fundamenta præbet positiva.

Est vulgatum effatum ibi *incipere Scholasticam ubi desinit positiva.* Attamen Scholasti a, prout ab eximiis Doctoribus adhibetur, fundamenta etiam ponit et est aliquatenus positiva. Sic S. Thomas et multi commentatores, ut Sylvius, Gonet, Billuart, etc., positiva methodo, etiam utuntur, dum ex Scriptura, Patribus, Traditione historia, arguunt.

VI. **Quapropter Theologia simpliciter dicta est quæ utramque methodum amice consociat.** — Sicut enim in philosophia optimus processus est qui vicissim inductione et deductione, analysi et synthesi utitur : inductione nempe vel analysi ad scientiam comparandam, deductione autem et synthesi ad firmitatem et fecunditatem scientiæ præstandam; ita Theologia completa utitur positiva, tanquam inductione et analysi, ad principia illustranda et ad scientificum doctrinæ ædificium extruendum. Cum enim sacra doctrina non sit systema a priori confectum sed fundamenta juris divini positivi præsupponat et factis quibusdam divinis nitatur, non potest in sola synthesi consistere ; at aliunde nequit in sola positiva et historica methodo concludi. « Si nudis auctoritatibus, ait S. Thomas, magister quæstionem determinet, certificabitur quidem auditor quod ita est, sed nihil scientiæ vel intellectus acquiret, sed vacuus abscedet[1] ». Requiritur ergo scholastica quo firmius et facilius

1. S. THOM., quod lib. IV, a. 18.

veritates fidei per accuratiorem methodum in mente figantur et rationi magis consentaneæ appareant.

Nequaquam ergo sit Theologus, instar cyclopis, uno tantum præditus oculo, sed ambos utique habeat, alterum in historiam, alterum in metaphysicam, apertos, ut aiebat cl. P. Coconnier, O. P.[1].

Excolenda est positiva, sed nullatenus derelinquenda scholastica[2].

Oportet ut omnes fidei et revelationis vires et omnia rationis subsidia in unum coeant et jugantur. Id autem fit per unionem Theologiæ positivæ et Scholasticæ : nam positiva Revelationis vires et fontes præsertim ministrat, Scholastica iisdem utitur et insuper omnia rationis subsidia præbet et hæc est norma quam sæpius S. Sedes inculcavit. Pius IX in Syllabo censuit reprobandam propositionem quæ diceret : « Methodus et principia quibus antiqui doctores scholastici Theologiam excoluerunt temporum nostrorum necessitatibus scientiarumque progressui minime congruunt[3]. » Quam propositionem iterum reprobavit Pius X in Encyclica : *Pascendi Dominici gregis.* Addit idem S. Pontifex : « *Nullum est indicium manifestius quod quis modernismi doctrinis favere incipiat quam quum incipit scholasticam horrere methodum*[4]. » Concludamus itaque cum Pio X : « Major quam ante hac positivæ theologi ratio est habenda ; id tamen sic fiat ut nihil

1. Cf. P. COCONNIER, *Revue Thomiste*, X, p. 652.
2. In ordine Fratrum Prædicatorum, in quo florentissima fuit semper Theologia scholastica, non fuit neglecta Theologia positiva. Sixtus FABRI, Magister Generalis, hæc præscribit : « Perusii die 30 octobris (1583). Mandatur sub formali præcepto ut in gymnasio Conventus S. Dominici de Perusio præter lectionem Theologiæ scholasticæ habeatur quoque lectio Theologiæ positivæ quam ordinarie legere debeat ille qui immediate functus fuerit officio Regentis, et jam perfecerit lecturam Theologiæ scholasticæ, voceturque et sit primarius Regens cum omnibus gratiis, etc., et mandatur sub eodem præcepto, et sub pœna absolutionis ab officio Patri Provinciali et Priori pro tempore, ut hujus modi lectionem promovere et juvare debeant. » *Archiv. Gener.*, O. P., IV, 44. Reg. Sti FABRI, fol. 39 v°.
3. Prop. 13.
4. Edit. qq. Act. p. 66.

scholastica detrimenti capiat, iique reprehendantur, utpote qui modernistarum rem gerunt, quicumque positivam sic extollunt ut scholasticam theologiam despicere videantur[1]. »

Jam sæculo XVI, S. Canisius, quem Pius XI inter Doctores Ecclesiæ annumeravit, monebat hæc simul esse facienda, et colere Theologiam quam vocat *omnium artium arcem ac reginam*, et Theologiæ, ut vocant, *positivæ* operam dare et in hunc usum linguarum cognitione pollere[2],

1. Edit. qq. Act. p. 74. De indole Theologiæ Positivæ et Speculativæ consuli possunt, præter laudatam encyclicam: P. COCONNIER, O. P., *Spéculative et Positive, Revue Thomiste*, janvier 1903 ; P. LEMONNYER, O. P., et F. DUBOIS, *Revue du Clergé Français*, 1903; P. JACQUIN, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, an. 1907, p. 99 ss. ; P. SCHWALM., O. P., *Rev. Sc. Phil. et Th.*, 1908, pp. 674-703; Mgr MIGNOT, *Études ecclésiastiques*, p. 304; P. BAINVEL, *Études*, 5 octobre 1908; P. HUGON, O. P., *Revue Thomiste*, septembre 1910.

2. Epist. ad Verronium Parochum. Cf. P. OTTO BRAUNSBERGER, *Canisii Epistulæ*, vol. VIII, p. 270 ss., apud Herder, Frib. Brisgau.

DIVISIO TOTIUS THEOLOGIÆ

Absolutis iis quæ ad rationem sacræ doctrinæ vel Theologiæ pertinent, indicat S. Doctor divisionem totius operis theologici. Cum enim principalis intentio hujus doctrinæ sit tradere cognitionem Dei prout est in se et prout est principium creaturarum et finis, præsertim rationalis creaturæ, considerare debet ipsum Deum, motumque creaturarum in Deum et viam qua in Deum tendimus, qui est Christus Homo-Deus.

Inde triplex divisio præcipua :

De ipso Deo, PRIMA PARS Summæ Theologicæ.
De Motu creaturarum in Deum, SECUNDA PARS.
De Christo ejusque opere, TERTIA PARS.

Tractatus de Deo ipso tripartitus est :

I. De iis quæ pertinent ad essentiam divinam.
II. De iis quæ pertinent ad distinctionem personarum.
III. De iis quæ pertinent ad processionem creaturarum a Deo.

TRACTATUS PRIMUS

DE DEO SECUNDUM ESSENTIAM

In primo Tratatu est considerandum : 1° an Deus sit, hinc de cognoscibilitate et demonstrabilitate existentiæ Dei ; 2° quomodo sit, et hinc de natura et attributis divinis ; 3° de his quæ ad operationem ipsius pertinent, scilicet de scientia, de voluntate, de potentia, etc.

QUÆSTIO PRIMA

De existentia Dei

AD Q. II S. THOMÆ

Perspicuus est ordo quo tres articuli in hac quæstione connectuntur. Quærendum est enim utrum existentia Dei *indigeat* demonstratione, an potius sit per se nota, a. 1 ; an *possit* demonstrari, a. 2 ; *quibus argumentis* seu viis reapse *demonstretur*, a. 3.

ARTICULUS PRIMUS

DE DEMONSTRABILITATE EXISTENTIÆ DEI

AD ART. 1 ET 2 S. THOMÆ

I. **Duplex errorum vel opinionum classis.** — Multi circa demonstrabilitatem existentiæ Dei exorti sunt opinionum conflictus, qui tamen ad duas classes revocantur : alii enim volunt existentiam Dei *non indigere* demonstratione, alii autem autem *non posse* demonstrari.

Quoad primum, plures philosophi tuentur non indigere demonstratione, vel quia hæc veritas est per se nota quatenus intellecto hoc nomine *Deus* statim sequitur ut Deus sit in re, ut sentit S. Anselmus[1], cui postea adhæserunt cartesiani ; vel quia idea Dei est nobis innata, ut iterum ponunt Cartesiani, quatenus idea infiniti quam habemus non possit e rebus finitis oriri, sed causari debeat ab ipso ente infinito, quod proinde existit[2]; vel quia naturalis est homini cognitio Dei directa et immediata, ita ut in essentia divina omnia intueamur, ut ponunt Ontologistæ.

Quoad alterum, imparem esse rationem humanam existentiæ Dei demonstrandæ asserunt multi, diversis et oppositis systematibus nixi : Critici et agnostici asserunt rationem humanam phænomenis concludi nec posse ad Deum se erigere aut illius existentiam per ea quæ facta sunt certo cognoscere. Immanentistæ, pragmatistæ, volunt Deum experientia quadam et religioso sensu solum attingi[3]. Sub alia forma idem docebant qui *sentimentalistæ* dicti sunt, nimirum existentiam Dei non demonstratione, sed quodam cæco impetu naturæ vel sensu communi admitti. Ita Th. Reid, Jacobi, Klée[4].

Fideistæ et Traditionalistæ reponunt veritatem illam, sicut et cæteras veritates morales et religiosas, non naturali rationis lumine, sed sola revelatione, innotescere. Primam errorum formam confutat art. 1 ; alteram vero, art. 2.

Utramque impetimus, attendendo respectum *dogmaticum* potius quam philosophicum.

II. **Prima conclusio : Existentia Dei, veritas per se**

1. Cf. S. ANSELM, *Proslog.* cap. III, et *Cont. Gaunilonem ;* BAINVEL, art. *S. Anselme* in *Diction. Theol. Cathol. ;* L. JANSSENS, t. I, p. 101 ss. ; KLEUTGEN, *La philosophie scolastique,* t. IV, n. 937.
2. Cf. CARTES, *Ve Méditation.* Vide Card. MERCIER, *Critériologie,* n. 94, et *Origines de la philosophie contemporaine,* p. 18 ss.
3. De his omnibus legatur PIUS X, Encyclic. *Pascendi.* Pro fusiore expositione, cf. *Diction. théol. cathol.*, art. *Agnosticisme ;* SENTROUL, *La philosophie religieuse de Kant ;* P. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu,* I P. et *De Revelatione,* I P. ; VAN DER MEERSCH, *De Deo Uno et Trino,* 1917, p. 26 ss.
4. Cf. DE JAEGHER, *Institutiones philosophicæ,* n. 101.

nota quoad se, non est per se nota quoad nos ; sed indiget demonstratione.

Dicitur propositio per se nota quoad se cujus prædicatum ad rationem subjecti pertinet. Porro, in Deo, existentia includitur in notione subjecti, imo idem prorsus est essentia et esse. Ergo hæc propositio « Deus existit », est per se nota quoad se.

Dicitur autem propositio per se *nota quoad nos*, quando, apprehensis terminis, statim innotescit connexio prædicati cum subjecto. Atqui in hac propositione : *Deus est*, apprehensis terminis, non statim videtur connexio prædicati cum subjecto, si quidem multi de existentia Dei errant. vel dubitant. Ergo non est propositio per se nota quoad nos. Liquebit ex confutatione singularum sententiarum.

III. **De argumento S. Anselmi.** — Potest sic contrahi : Deus est id quo melius et perfectius cogitari nequit. Sed ens hujusmodi necessario existit, secus aliquid majus conciperetur, scilicet ens realiter existens. Ergo existentia Dei vi sui conceptus probatur, nec alia indiget demonstratione[1].

Resp. : Transeat major, licet forte non omnes hoc modo intelligant Deum. Dist. min. : Ens quo melius et perfectius cogitari nequit existit necessario in *apprehensione intellectus*, concedo ; *in rerum natura*, id est præcise probandum. Dist. etiam conclus. Ergo *idealis* existentia Dei vi sui conceptus probatur, concedo ; existentia *realis*, negatur. — Existentia est de conceptu quidem essentiali Dei ; quare, si detur Deus, essentialiter existit ; at probandum est de facto dari ens hujusmodi quo perfectius cogitari nequit[2].

IV. **Ceteræ formæ excluduntur.** — Ideam Dei non

1. Dicitur demonstratio *a simultaneo*, at non est demonstratio proprie dicta, in qua conclusio deducitur ex aliquo *prius* noto. Quapropter sententia S. Anselmi recte reducitur ad theoriam quæ dicit existentiam Dei demonstratione proprie dicta non indigere.

2. Consulantur Comment. in I. P., sive veteres, sive recentiores. TAPARELLI, BUONPENSIERE, BILLOT, JANSSENS, LÉPICIER, VAN DER MEERSCH, PÈGUES ; insuper P. HURTAUD, O. P., *L'argument de saint Anselme*, in *Revue Thomiste*, juillet 1895, p. 326 ss.

esse innatam constat ex psychologia, ubi probatur conceptus nostros etiam de rebus divinis efformari ex sensibilibus per virtutem abstractivam intellectus agentis. Insuper, conceptus Dei etiam ut *infiniti* est *positivo-negativus*, et inde concluditur ideam illam non esse innatam, sed potius, acquiri ex finito, cujus intellectus noster entitatem retinet et negationem tollit[1].

Ontologismus confutatur in philosophia[2] et damnatus fuit a S. Sede, decreto S. Officii, 18 sept. 1861[3]. De hoc iterum, q. XII. Experientia demum et sensus religiosus sunt ordinis mere subjectivi et vi sui remanent semper deceptioni obnoxii, nisi intellectu regantur[4]. Unde nihil de Deo possunt ostendere nisi sub ductu rationis et addito ratiocinio. Restat igitur ut existentia Dei a solo intellectu demonstretur.

Si quando SS. Patres et Doctores dicunt ideam Dei esse innatam, id intelligunt lato sensu, quatenus Dei cognitio rudis et inchoata sponte exsurgat in homine ex cognitione hujus mundi adpsectabilis, ita videlicet ut omnes possint illam *facili ratiocinio* comparare[5].

V. **Secunda conclusio : Existentia Dei naturali rationis lumine per ea quæ facta sunt certo cognosci atque adeo demonstrari etiam potest.**

Concilium Vaticanum habet : « Eadem sancta mater Ecclesia tenet et docet Deum rerum omnium principium et finem naturali humanæ rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse[6]... Si quis dixerit Deum unum et verum, creatorem et Dominum nostrum, per ea quæ facta sunt, naturali rationis humanæ lumine certo cognosci non posse, A. S.[7]. »

Concilium adhibet verbum *cognosci*, non autem verbum

1. Cf. nostr. *Curs. Phil.*, t. V, p. 188-189.
2. T. IV, p. 51-58 ss.
3. DENZINGER, 1659-1665.
4. Ita PIUS X, Encyclic. *Pascendi*, 8 sept. 1907.
5. Notetur resp. S. THOMÆ, hic ad. 1.
6. *De Revelatione*, cap. II. — Cf. hac de re DD. GASSER, *Collectio Lacensis*, t. VII, p. 131.
7. *De revelat.*, can. 1.

demonstrari, ne damnarentur expresse quidam catholici ceterum de Ecclesia bene meriti[1]. At sensus substantialiter idem refertur ; nam *certo cognosci per ea quæ sunt facta*, est cognosci ex effectibus, ideoque per demonstrationem quæ certitudinem pariat.

Pius autem X, in formula jurisjurandi Motu Proprio *Sacrorum Antistitum* præscripta[2], utrumque simul exprimit : « *Certo cognosci*, ADEOQUE *demonstrari etiam posse profiteor.* » *Profiteor* porro est vox propria quæ usu ecclesiastico designat actum fidei. Ceterum, immediate subjungit illa formula : « *Firma* PARITER *fide credo.* » *Ergo* quæ prius indicantur fide *pariter* credantur oportet.

Non intendebat sane Pius X novam edere definitionem ; at voluit *explicite* declarare quod definitio vaticana *æquivalenter* asserebat : certo enim cognosci per ea quæ facta, sunt, est certo cognosci tamquam causam per effectus, quod est proprie demonstrari. Qua propter formula rectissime *consequentiam* indicando, addit : « *adeoque demonstrari etiam posse.* »

Imo, indicatur *modus* cognitionis, seu *medium* demonstrationis : « *per visibilia creationis opera, tamquam causam per effectus.* »

Profitendum est igitur rationem humanam esse physice saltem parem existentiæ Dei congnoscendæ ex effectibus, et *consequenter (adeoque)* demonstrandæ argumentis *a posteriori*, cum demonstratio hujusmodi non sit aliud quam cognitio causæ ex effectibus.

Quod itaque profitemur *directe* est Deum certo cognosci posse naturali rationis lumine per ea quæ facta sunt, et quod profitemur *indirecte* tanquam necessariam *sequelam (adeoque)* est posse etiam Dei existentiam per creaturas demonstrari tamquam causas per effectus.

Unde formula Pii X declarat quod vaticana implicite vel æquivalenter continebat. Sed notetur professionem fidei cadere proprie et directe super priora verba et indirecte, quasi ex obliquo, super ultima « *adeoque demonstrari etiam posse* ». Verbum *profiteor*, quod, ut animadvertimus, actum fidei externum significat, refertur et ad *certo cognosci* et ad *demonstrari*, licet ordine quodam[1].

1. Cf. EINIG, *De Deo*, Treviris, 1897, p. 5.
2. Die 1a sept. 1910, *Acta Apostolicæ Sedis*, an. 1910, p. 669 ss.

Quod porro de Deo valet demonstrare ratio non est quid confusum aut vagum, sed existentia *unius et veri* Dei, ac proinde rationi sanæ adversatur polytheismus ; imo existentia Dei *creatoris et domini*, non quod ratio sola de facto adinvenerit genuinum creationis *ex nihilo* conceptum [2], sed quod possit saltem probare mundum esse a Deo productum secundum omnia quæ sunt in ipso, non vero ex aliqua materia Deo coæterna : quo circa theoria de materia improducta etiam rationem offendit.

Nec deerant documenta ecclesiastica quæ hoc dogma jam aperte assererent.

Sacra Indicis Congregatio D. Bautain[3] subscribendas imposuit propositiones, quas inter una est proprie de *demonstrabilitate* Dei : « *Ratiocinatio* Dei existentiam, animæ spiritualitatem, hominis libertatem cum certitudine probare potest. » — Notetur hic dici « *ratiocinatio* »[4] id est actus rationis qui discursum et demonstrationem importat. Pariter damnati sunt a Gregorio XVI errores Hermesii circa argumenta queis existentia Dei adstrui et confirmari consuevit[5].

VI. **Documentis ecclesiasticis repugnant tum agnosticismus tum traditionalismus absolutus.** — Imprimis documenta illa excludunt theoriam omnem quæ tenet Deum esse absolute nobis ignotum et vim demonstrativam denegat argumentis a *posteriori*, scilicet ex effectibus ad causam. Unde damnati sunt : 1º *Agnosticismus* (vox est inducta ab Huxley, circa an. 1869), qui contendit Deum scientiæ

1. Scribit etiam P. SCHULTES, O. P. : « Utraque pars definitionis, ut saltem in definitione Vaticana patet, tamquam doctrina revelata definitur, prima pars simpliciter, altera pars, quantum quidem ad modum cognitionis nostræ, ut sequela proponitur, quantum vero ad doctrinam assertam similiter tamquam doctrina revelata. » *Introd. in histor. dogm.*, p. 192.
2. Cf. nostr. *Curs. Philos. Thomist.*, t. II' p. 52, 52.
3. Cf. BELLAMY, art. *Bautain in Diction. théol. cathol.*
4. Decret S. C. Indicis. 11 (15) Junii 1855 ; DENZINGER, 1650.
5. DENZINGER, 1620.

objectum directe nullatenus esse posse[1]; 2° *Immanentismus*, qua parte vult Deum intima tantum experientia attingi, non autem externis argumentis perfecte demonstrari; 3° Positivismus et systemata ex illo derivata, quæ volunt intellectum nostrum intra ordinem sensibilem concludi nec posse ad Deum spiritualem se porrigere; 4° *Kantismus*, qua parte asserit rationem humanam ad mera phænomena restringi, insolubilibus antinomiis subjici respectu Dei, vel argumenta ex effectibus esse inefficacia, aut valere solum argumentum morale, ex necessitate legis moralis desumptum.

Ecclesia quippe non recolit nisi argumenta a posteriori, *per ea quæ facta sunt*; ergo illa *plene* sufficiunt. Unde illorum valorem inficiari est doctrinæ catholicæ adversari. Quia tamen illa documenta silent de aliis viis seu argumentis quibus demonstrari possit Dei existentia, non intendunt reprobare innatismum cartesianum nec, a fortiori, theoriam S. Anselmi[2]. Nec etiam Kantismum qua parte vult argumento morali inesse vim probandi.

5° Traditionalismus absolutus expresse damnatur. Multiplex porro fuit in traditionalismo gradus.

1° Traditionalistæ absoluti, qui dicti sunt *fideistæ*, tenent Deum nec demonstrari nec cognosci posse viribus humanæ rationis, quæ est prorsus imbecillis, sed solum adminiculo revelationis. Ita rigidiores fideistæ, cum Huetio. His aliquatenus accedunt de Bonald et Lamennais. Juxta de Bolnald homo nullam potest sibi parere cognitionem rationalem nisi ea præsupposita quam a suo Creatore accepit cum loquela[3]. Lamennais statuit omnem cognitionem divinam et moralem a primitiva revelatione provenire, criterium autem revelationis esse humani generis consensum[4]. 2° Alii dicunt veritates ordinis physici et sensibilis posse a sola ratione inveniri, non autem veritates

1. Encyclic *Pascendi*, DENZINGER, 2072. — Cf. G. MICHELET, *Dieu et l'Agnosticisme contemporain*, Paris, Gabalda, 1909; GARRIGOU-LAGRANGE, op. cit.; CHOSSAT, art. *Agnosticisme*, in *Diction. Apolog.*; TABARELLI, op. cit., p. 31 ss.
2. Cf. P. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu*, I. P.
3. DE BONALD, *Recherches philosophiques sur les premiers objets des connaissances morales*, Paris, 1818.
4. LAMENNAIS, *Essai sur l'indifférence en matière de religion.*

morales et divinas, nisi postquam fuerit homo fide humana educatus, quæ est criterium supremum certitudinis saltem mediatæ. Ita P. Ventura, Bonnetty, etc.[1]. Traditionalismus Lovaniensis, duce Ubaghs, docet posse Deum e rebus creatis cognosci, non a quovis homine, sed ab illo solum qui ad plenam rationis evolutionem pervenit; ad illum vero perfectum rationis usum requiri institutionem alterius et, in ultima analysi, revelationem[2].

Prima forma est certe hæretica; altera forma est saltem hæresi proxima et videtur etiam damnata ex concilii definitione : *naturali rationis lumine, per ea quæ facta sunt*, CERTO *cognosci posse*. Tertia forma non est hæresis, sed error, quem multa confutant argumenta.

Triplex illa forma excluditur Scriptura et ratione.

VII. **Argumenta scripturistica**. — Celeberrimus est textus quo auctor libri *Sapientiæ* homines carpit eo quod ex creaturis Deum non agnoverint : « Vani autem sunt omnes homines in quibus non subest scientia Dei; et de his quæ videntur bona non potuerunt intelligere eum qui est, neque operibus intendentes agnoverunt quis esset artifex... A magnitudine enim speciei et creaturæ cognoscibiliter poterit creator horum videri... Nec illis debet ignosci[3] ». — Tria hic affirmantur : 1° *Factum* cognoscibilitatis : Deus est tanta evidentia cognoscibilis, ut illis qui Deum ignorant non debeat ignosci. 2° *Modus*, *cognoscibiliter*, ἀναλόγως, id est non immediate et intuitive, sed in speculo creaturarum, *a magnitudine speciei*. 3° *Objectum*, nempe Deus ut creator, seu mundi *artifex*.

Majoris adhuc est efficaciæ testimonium S. Pauli, quod allegatur a concilio Vaticano et a Pio X in formula Jurisjurandi. « Quod notum est Dei manifestum est in illis. Deus enim illis manifestavit. Invisibilia enim ipsius a creatura mundi, per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur : sempiterna quoque ejus virtus et divinitas;

1. Cf. DUBLANCHY, art. *Bonnetty*, in *Diction. theol. cathol.*
2. Cf. UBAGHS, *Revue de Louvain*, 1860, avril; *Annales de Philosophie chrétienne*, série V, t. X.
3. *Sap.*, XIII, 1, 5, 8.

ita ut sint inexcusabiles[1]. » Quatuor hic etiam indicantur : 1° *cognoscibilitas* Dei, ita *manifesta*, ut sint inexcusabiles qui Deum ignorant ; 2° *modus*, per medium creaturarum, a creatura mundi, per ea quæ facta sunt ; 3° *objectum* nempe Deus verus, creator (v. 25), et attributa divina, quæ ex creatione innotescunt, ut omnipotentia, æternitas, etc. ; *sempiterna quoque ejus virtus et divinitas* ; 4° *principium* hujus cognitionis, scilicet lumen naturale rationis : « quod notum est Dei *manifestum* est in illis », scilicet vi rationis. Quod infra expressius recolit : « Testimonium illis reddente *conscientia* ipsorum » seu lumine quod naturaliter ipsis inest.

VIII. **Testimonia patristica.** — Docent generatim Patres cognitionem Dei esse nobis naturalem, non quod sit proprie indita seu innata, sed quatenus facillime comparetur ex *aspectu* universi et a *primordio rerum*, ut scribit Tertullianus : « Siquidem a primordio rerum conditor earum cum ipsis pariter compertus est ipsis ad hoc probatis ut Deus cognosceretur. » Unde concludit Tertullianus : « Animæ a primordio conscientia Dei dos est[2]. » Clemens autem Alexandrinus ex aspectu effectorum, seu per ea quæ facta sunt, arguit : « Cum sit manifesta divina providentia *ex aspectu omnium*, quæ videntur, effectorum[3]. » S. Chrysostomus inculcat medium cognitionis divinæ, scilicet speculum creaturarum, ita esse manifestum, ut etiam idiotæ possint Deum agnoscere : « Creatum orbem in medio posuit : ita ut sapiens, idiota, Scytha, barbarus, *ex solo visu visibilium* pulchritudinem edoctus, ad Deum conscendere posset[4]. »

IX. **Ratio theologica.** — Habetur vera demonstratio a posteriori, quando ex effectu magis noto quoad nos

1. *Rom.*, I, 19-20. — Cf. P. LAGRANGE, *L'Epître aux Romains ;* F. PRAT, *La théologie de saint Paul ;* CORNÉLY, Comment. in h. l.
2. TERTULL., *Adv. Marc.*, I, 10 ; P. L., II, 257.
3. CLEM. ALEXANDR. *Strom.*, V, 14., 260 ; P. G., IX, 15.
4. S. CHRYSOST., *Homil. III in épist. Rom.*, n. 2 ; P. G., LX, 412. — De Doctrina Patrum in præsenti materia, cf. FRANZELIN, *Thes.*, IV ; TABARELLI, *De Deo Uno*, p. 24 ss. ; VAN DER MEERSCH, n. 48 ; LE BACHELET, art. *Dieu*, in *Diction. Theol. cathol.*

probatur existentia causæ, vel aliis verbis, demonstratio est certa et infallibilis quando nititur *connexione* illa *necessaria* quæ viget inter effectum magis notum et causam. Atqui viget ac liquet illa connexio necessaria inter creaturas et Deum ; nam creaturæ utpote sensibiles sunt magis notæ quoad nos, et nobis innotescunt ut effectus contingentes qui necessario postulant causam. Ergo vera et infallibilis est demonstratio a posteriori qua Dei existentia probatur. Constabit ex quinque viis mox exponendis.

X. **Hinc solvitur quæstio utrum dari possit homo qui plenum rationis usum adeptus Deum penitus ignoret vera ignorantia invincibili.**

Dicuntur athei *negativi* qui Deum simpliciter ignorent, et athei *positivi* qui Deum cognoscentes rationibus sibi convincant conceptum Dei non esse quid objectivum nec reapse existere ens primum a tota natura distinctum et a quo tota natura dependeat. Agitur de ignorantia invincibili ; nam dari ignorantiam culpabilem tristissime probat polytheismi historia. Sermo est etiam de ignorantia totali, quia duplex esse potest Dei cognitio : alia distincta sub conceptu Auctoris omnium et Domini, cum cæteris attributis quæ Enti primo conveniunt ; alia imperfecta sub conceptu confuso Entis cujusdam *creaturis superioris*, quod earum cultum mereatur, licet aliunde contingat etiam error circa ejus attributa, v. g. simplicitatem, spiritualitatem, etc.

XI. **Impossibile videtur dari hujusmodi totalem Dei ignorantiam quæ sit absque culpa.** — Est corollarium præcedentium : si enim Scriptura vanos, insanosque vel inexcusabiles pronuntiat omnes qui Deum ignorant, si ratio facillime demonstrat Dei existentiam, concedi nequit hominem rationis plene compotem ignorare Deum invincibiliter.

Pertinet ad suavem Dei providentiam ut nemo necessariis destituatur auxiliis ad finem consequendum. Porro nihil magis est homini necessarium quam Dei cognitio, ut ad finem suum tendat et perveniat.

Ergo nullus homo destituitur mediis et auxiliis ad Deum

cognoscendum, ac subinde nemo potest inculpabiliter Deum ignorare penitus[1].

Demum, omnis homo plenum rationis usum adeptus tenetur legem moralem servare, et, consequenter, si legem violat, peccat contra conscientiam. Porro non datur peccatum contra conscientiam quin sit etiam peccatum contra Deum, sicut nec datur peccatum philosophicum.- Unde, cum non possit homo peccare contra Deum nisi Deum aliquatenus agnoscat, possibile non est ut homo plenum rationis usum adeptus non cognoscat aliqualiter Deum esse. Constat minor ex damnat. prop. ab Alex. VIII, 24 aug. 1690 : « Peccatum philosophicum seu morale est actus humanus disconveniens naturæ rationali et rectæ rationi ; theologicum vero et mortale est transgressio libera divinæ legis. Philosophicum, quantumvis grave, in illo qui Deum vel ignorat vel de Deo actu non cogitat, est grave peccatum, sed non est offensa Dei neque peccatum morale dissolvens amicitiam Dei, neque æterna pœna dignum[2]. »

XII. **Nec etiam est possibile ut adsint homines qui Deum non esse vere convincantur.**

Dari homines qui de existentia Dei, sicut et de animæ immortalitate, vere et positive dubitent propter præjudicia et fallacem philosophiam, seu falsa systemata, quibus adhærent, non est inficiandum, at illos esse sibi persuasos et absque ulla errandi formidine non est concedendum ; nam argumenta quibus Dei existentia probatur sunt ita obvia, cogentia, ut nemo illorum vim effugere possit, nisi contra evidentiam insurgendo. Quocirca nemo, qui sanæ et normalis mentis existit, potest vere et intime persuasus esse Deum non existere ; sed potius sunt recolenda verba Tertulliani : « *Animæ a primordio conscientia Dei dos est*[3]. »

XIII. **Nec admittenda est bona fides eorum qui vel in-**

1. Cf. HUGON, *Hors de l'Eglise point de salut*, I P., ch. IV : « Le Salut des Païens ».
2. DENZINGER, 1290.
3. TERTULL., *Adv. Marc.*, I, 10 ; P. L., II, 257.

quisitionem de existentia Dei a priori recusant vel existentiam Dei verbis aut scriptis impugnant. — Illi enim deberent Dei existentiam admittere saltem ut hypothesim quam multi homines sequuntur quaque ordo universi recte explicatur et sanctio mirum statuitur. Cum autem hic agatur de prima regula totius vitæ humanæ, non possunt ab ulteriori inquisitione prudenter abstinere ; unde, si negligunt inquirere, contra prudentiam peccant, et idcirco inexcusabilis est illa negligentia, sicut et ipsa ignorantia. De istis autem sufficiat animadvertere : « Quum non concedendum sit illos posse plene persuasos esse de non-existentia Dei, relinquitur ut tantum dubitatio admittatur in ipsis : si autem sincere dubii hærent, non unam partem, præ altera opposita, defendent ; si nulli perversæ cedunt voluntati, non operabuntur ad destruendam in hominibus persuasionem de existentia, quippe quæ sit fundamentum omnis moralitatis et religionis proprie dictæ, eo vel magis quod nequeunt non cognoscere scelera ac omnis generis mala eo plura et graviora fieri quo inter homines persuasio et professio de Dei existentia debilior fit[1]. »

---

1. VAN DER MEERSCH, op. cit., p. 110. — Cf. hac de re : L. JANSSENS, *De Deo*, I, p. 99 s. ; P. DE MUNNYNCK, *Prælectiones de Deo ;* MOISANT, art. *Athéisme* in *Diction. Apolog.* — Nec concedi potest plerosque homines revelatione destitutos esse adultos tantum *ætate*, non autem *ratione*. — Non inficiamur *aliquos* homines in tali conditione versari, at, si *plerique* vel *multi* non fierent adulti ratione nisi ope revelationis, sequeretur plerosque vel multos homines esse *anormales*, ut aiunt, in ordine intellectuali, et Deum insufficienter providisse de mediis necessariis etiam naturalibus.

ARTICULUS SECUNDUS

DE ARGUMENTIS QUÆ EXISTENTIAM DEI DEMOSTRANT

AD ART. 3 S. THOMÆ

I. **De quinque viis S. Thomæ.** — Argumenta quæ seligit Angelicus ad demonstrandam Dei existentiam sunt universalissima et valent pro cunctis entibus quæ in mundo inveniuntur, a minimo usque ad maximum, inorganicis, plantis, animalibus, hominibus, angelis.

Primum desumitur ex *motu*, seu *passivitate* creaturarum ; alterum ex *activitate* creaturarum ; tertium ex ipsa *essentia* creaturarum, quæ ut sic sunt *contingentes*, seu possibiles esse et non esse ; quartum ex *gradibus perfectionis*,quos in mundo deprehendimus ; quintum ex *gubernatione* rerum, seu *ex ordine* universi. Licet se mutuo compleant, singula tamen sibi sufficiunt si plene intelligantur ; suntque singula *a posteriori*, ex iis nempe quæ in mundo deprehendimus.

Quia illæ viæ sunt jam celeberrimæ, et communiter exponuntur sive in libris philosophicis, sive apud commentatores D. Thomæ, a fusiori expositione abstinemus, sufficiatque illorum vim breviter ostendere et vindicare.

II. **Prima via**[1]. — Exorditur ex aliquo manifestissimo, scilicet *motu*, de quo nemo dubitat. Potest sic proponi :

1. De quinque illis viis, sed præsertim de prima et quarta, consuli possunt : S. AUGUSTIN., *De Civ. Dei*, lib. VIII, c. VI et LXXXIII, *Quæst.*, q. 45 ; DIONYS., *De divin. Nomin.*, c. IV-XIII ; S. THOM., comm. in h. l. Dionys, *Cont. Gent.*, l. I, c. XIII, XVI, XLIV, l. III, c. XLIV, *De Verit.*, q. 5, a. 2, *de Potent*, a. 3, q. 5, *Physic.*, l. XII, lect. 2, l. VIII, lect. 9. *Metaphys.*, l. XII, lect. 5 ss ; Comment. in I. P., CAJETAN, BANNEZ, JOAN A S. THOM., SYLVIUS, GONET, BILLUART, BUONPENSIERE, TABARELLI, JANSSENS, BILLOT, PÈGUES, LÉPICIER , KLEUTGEN, *La Philos. Scol.*, t. IV, *De la Création*; P. DE JAEGHER, *Institut. Philos.*, n. 262 ss. ; P. DE MUNNYNCK, O. P., *Prælectiones de Dei existentia*, Lovanii, 1904 ; FARGES,

Dari motum in rebus sensu et experientia constat. Atqui hujus motus primum principium non potest esse nisi primus movens ipse immotus. Ergo datur aliquis primus movens immotus, ac subinde ens a se et auctor aliorum, quem dicimus Deum[1].

Declar. maj. Per motum hic intelligitur non tantum motus localis, sed omnis mutatio, seu omnis *transitus* de potentia ad actum. Manifestum porro est et nos et alia in mundo innumera mutationibus subjici : alia secundum *substantiam*, quæ videmus generari et corrumpi ; alia secundum *quantitatem*, in quibus fit augmentum vel decrementum ; alia secundum *qualitatem*, in quibus contingit alteratio ; alia secundum *locum*; alia saltem secundum *operationem*, quæ incipit vel desinit. Probatur minor. Omne quod movetur ab alio movetur. Atqui in moventibus per se ordinatis non est procedendum in infinitum, sed deveniendum ad aliquod primum moventem non motum. Ergo primum principium motus debet esse primus motor immobilis.

III. **Explicatur effatum : omne quod movetur ab alio movetur.** — Sensus axiomatis est : Nihil a se movetur tamquam a primo et per se motore et primo per se moto. Nihil quippe movetur nisi secundum quod est in potentia ad illud ad quod movetur, nihilque movet nisi secundum quod est in actu ; si quidem movere est educere aliquid de potentia in actum, sicut moveri est educi, nullatenus autem potest educi aliquid de potentia in actum nisi ab aliquo in actu. Atqui impossibile est ut idem secundum idem sit simul in potentia et in actu, cum actus et potentia

L'Idée de Dieu ; P. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P., *Dieu*, I P. ; SERTILLANGES, *Les sources de la croyance en Dieu ;* HONTHEIM, S. J., *Institutiones Theodiceæ ;* VAN DER MEERSCH, n. 58 ss.

1. Quod argumentum jam Patres Apologetæ inculcant. Sic, ARISTIDES scribit. : « Mundum eaque omnia quæ in ipso sunt *moveri conspiciens eum a quo movetur* et *conservatur Deum esse intellexi*. Etenim quidquid movet eo quod movetur fortius est, et quod conservat fortius est eo quod conservatur. Quocirca ipsum Deum esse dico qui omnia constituit atque conservat. » *Apologia*, n. 1.

sint ad invicem unum et aliud. Ergo impossibile est ut motum sit simul movens, ac propterea oportet ut motum ab alio moveatur.

Aliis verbis, quod movetur, cum transeat de potentia ad actum, caret perfectione ad quam tendit, atque idcirco indiget aliquo quod perfectionem largiatur. At istud rursus non potest perfectionem communicare nisi habeat actu. Ergo quod movet, seu quod dat actum, est in actu, ac subinde est distinctum ab eo quod movetur, seu ab eo quod est in potentia. Unde axioma innotescit ex reali distinctione inter potentiam et actum.

Inductione et exemplis etiam declaratur : inorganica non moventur nisi ab alio, nempe vel a generante vel a removente prohibens; in rebus autem organicis non est idem movens et motum, sed istæ res se movent mediantibus partibus, quarum alia est movens, alia mota : sic movetur unum organum a corde vel cerebro, et cor ipsum vel cerebrum accipiunt motum a generante. Cognoscentia et volentia moventur quoad specificationem ab objectis, et quoad exercitium moventur ab aliquo applicante ad actum. Unde universaliter verum est omne quod movetur ab alio moveri.

IV. **Confirmatur ex lege inertiæ.** — Est principium in scientia hodierna receptum *ens in quiete non sibi dare motum*. Inde pendet tota scientia mechanica : quomodo enim valerent computationes mathematicæ circa tractionem navium currumque ferreorum, etc., si nutaret inertiæ principium ? Si ergo ens in quiete non possit dare sibi motum, oportet ut, quando movetur, ab alio moveatur[1].

V. **Explicatur aliud principium : In moventibus per se ordinatis non potest fieri processus in infinitum.** — Duplex distinguitur motorum series : alia per se subordinatorum, alia per accidens subordinatorum ; per se quidem subordinatorum, quando unum movens actu pendet ab

1. Ad majorem elucidationem, cf. FARGES, *L'Idée de Dieu*, I. P., 1er arg.

alio motore *in sua actione*, ita quidem ut influxus quem habet, ab alio derivetur, sicut martellus in agendo pendet ab artifice ; per accidens autem subordinatorum, quando unum movens ab alio pendet *quoad esse*, non quoad operari seu influxum actualem, sicut filius per accidens a patre dependet.

In moventibus per se ordinatis prorsus repugnat processus in infinitum : cum enim ultimus movens non agat nisi ab alio motum, si daretur processus in infinitum nunquam inveniretur primus motor, et idcirco nec daretur motus, cum infinitum sit impertransibile. In moventibus per accidens ordinatis, etsi forte processus in infinitum non repugnet absolute[1], implicat tamen *hypothetice*, nimirum, si extra seriem non detur primum movens, qui totam seriem sustentet et sit prima causa motus. Nam, sicut quilibet motor non est causa primaria, sed secundaria motus, ita tota series nequit esse causa prima, quemadmodum series annulorum non sustentatorum nequit esse causa sustentans. Quapropter, nisi esset extra seriem aliqua causa prima totam seriem sustentans et idcirco primum principium totius motus, nullus unquam fieret motus[2].

Igitur deveniendum est ad aliquem motorem primum qui ipse non movetur. At, si non movetur, est actus tantum, actusve purus, ensque perfectissimum, quod nominamus Deum[3].

VI. **Secunda via.** — Desumitur ex *activitate* creaturarum et nititur etiam experientia, tum externa tum interna, qua comperimus esse in mundo causas ab aliis dependentes. Potest sic evolvi : Videmus in mundo causas efficientes, quarum nulla est sui causa — secus esset prius seipsa — sed ita ordinatas ut una ab alia dependeat, vel in esse, sicut

1. Cf. S. THOM., I. P., q. 46, a. 2, ad 7.
2. De objectionibus recentiorum cf. P. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu*, p. 248 ss. ; VAN DER MEERSCH, n. 61 ss.
3. Principium illud poetice et pulcherrime expressit BOETIUS :
« O qui perpetua mundum ratione gubernas,
« Terrarum cœlique sator, qui tempus ab ævo.
« Ire jubes, STABILISQUE MANENS DAS CUNCTA MOVERI ».
De Consol. Philos., lib. III, met. IX ; P. L., LXIII, 758.

filius a patre, vel in operari, sicut martellus a manu. Atqui impossibile est omnes causas efficientes ab aliis dependere in esse et in operari. Ergo dari debet causa prima prorsus independens, ac subinde perfectissima, quam dicimus Deum. Major, ut diximus, experientia innotescit. Prob. min. Impossibile est 1° omnes causas efficientes pendere ab aliis quoad esse, quia, sicut ultima pendet a media, ita media pendet a præcedenti, et ita porro. Quocirca, si prima non datur, nec media, nec ultima. — Impossibile est 2° omnes causas efficientes pendere ab aliis quoad operari, eadem ratione : sicut enim causa proxima in suo operari pendet a media, ita media a prima : unde, si causa prima non daretur, nec fieret operatio.

Quia igitur fit operatio, datur causa prima quæ non dependet ab alia nec in esse — quæ idcirco est improducta — nec in operari — quæ idcirco est sibi sufficientissima ad operandum.

Unde, sicut prima via ex subordinatione motorum demonstrat esse primum motorem immobilem, ita secunda via ex subordinatione causarum demonstrat esse primam causam improductam et sibi plene sufficientem. Causa autem prima hujus modi, sicut et primus motor immobilis, non potest esse nisi Deus.

In his ergo omnibus argumentis semper implicatur principium causalitatis (quod est judicium analyticum et infallibile[1]).

VII. **Tertia via**. — Ex notione *contingentis* assurgit ad ens *necessarium*, et experientia quoque nititur, qua videmus aliqua entia incipere per generationem vel desinere per corruptionem.

Sic ergo fit argumentum : Invenimus in rebus entia quæ sunt possibilia esse vel non esse, seu contingentia, quæ non habent in se rationem suæ existentiæ, sed *generationi* et *corruptioni* sunt obnoxia. Atqui impossibile est omnia esse contingentia. Ergo dari debet aliquod ens non contingens, sed simpliciter necessarium, quod omnes dicunt

1. De principio causalitatis, cf. quæ diximus in *Curs. Philos. Thomist.*, t. VI, p. 116 ss.

Deum. Major experientia constat, cum *externa* qua deprehendimus in mundo alia generari et incipere, alia corrumpi et desinere ; tum *interna*, qua comperimus multa in nobis incipere et desinere phænomena.

Prob. min. : quod possibile est esse vel non esse, seu contingens, quandoque non est ; ac proinde, si omnia sunt contingentia, aliquando nihil fuit in rebus. Verum, si aliquando nihil fuit in rebus, nec etiam nunc aliquid esset. Ergo, quia nunc aliquid est, impossibile est omnia esse contingentia. Declaratur minor subsumpta. Quod non est incipere tantum potest per aliquid quod jam est. At, si nihil fuit in rebus, non fuit aliquid quod aliis præstaret ut inciperent. Ergo etiam nunc nihil esset in rebus.

Deveniendum ergo est tandem ad aliquod ens necessarium, quod rationem suæ existentiæ habeat non ab alio — secus esset processus in infinitum, quem jam probavimus impossibilem, — sed a seipso.

Brevius. Ens contingens, cum non sit vi sui, indiget alio quod influat ipsi esse. Sed quod præstat esse alteri est prius eo cui dat esse. Ergo admittendum est ens quoddam prius omnibus contingentibus, et idcirco absolute necessarium, quod est Deus.

VIII. **Solvitur objectio**. — Jam veteres materialistæ objiciebant, quod recentiores reponunt : quamvis quodlibet ens sit contingens, tota series simul sumpta efficit infinitum et est necessaria.

Resp. : Cum membrum quodlibet seriei sit contingens, tota series non est aliud nisi contingentium collectio. At contingens additum contingenti efficit contingens, sicut finitum additum finito remanet finitum. Ergo tota series erit contingens. Et revera, effectus major esse nequit causa. Atqui tota series est effectus contingentium. Ergo tota series dici nequit necessaria, nisi ponatur effectus causa præstantior[1].

IX. **Quarta via**. — Est etiam argumentum a poste-

1. De notione entis necessarii et contingentis, cf. *Curs. Philos. Thomist.*, t. V, p. 174 ss.

riori, per ea quæ facta sunt, et experientia nititur, quatenus experimur, *invenimusque* esse in rebus gradus perfectionum, ex quibus assurgimus ad aliquod maxime tale. Unde multum discrepat ab argumento Anselmiano, quod est a priori et in ordine ideali consistit ; differt etiam a præcedentibus viis, quia non considerat solum motum et operationem, vel generationem et corruptionem, sed aliquid profundius et *permanens*, quod ad *ordinem essendi* pertinet, scilicet perfectionis gradus.

Sic proponi potest : Experientia constat dari in rebus aliquid magis et minus verum, magis et minus bonum, magis et minus ens, etc. Atqui ubi est *magis* et *minus tale*, debet esse aliquid *maxime tale*, scilicet maxime ens, maxime verum, maxime bonum, quia magis et minus dicuntur per ordinem ad aliquod maxime tale. Ergo existit aliquod maxime ens, maxime verum, maxime bonum. Sed quod est maxime tale in aliquo genere est causa omnium quæ sunt in illo genere. Ergo existit aliquod maxime ens, maxime verum, maxime bonum, maxime intelligens, maxime sapiens, quod est causa omnium entium, verorum, bonorum, intelligentium, sapientium, etc. Porro causa omnis veri, boni, etc., colligit et continet in se omnem perfectionem estque plenitudo essendi, seu Deus. Unde argumentum ex gradibus concludit esse summum, ex multiplicitate concludit esse unum, ac propterea dicitur argumentum *henologicum* (εἷς ἑνός, *unus*).

Id solum quod explicatione indiget est effatum de *maxime tali*.

X. **Explicatur axioma : quod est maxime tale in aliquo genere est causa cæterorum quæ sunt in illo genere.** — Sufficiat excribere quæ alibi tradimus[1]. Principium intelligitur de aliquo perfectionis genere in quo dantur gradus, unde absonum esset dicere : quod est maxime homo est causa cæterorum hominum ; natura quippe humana gradus non suscipit. Insuper hic sermo est de genere perfectionum quæ nullam in suo conceptu imperfectionem involvunt et in quibus concipi potest aliquid per se subsistens ; non vero de perfectionibus mixtis, in quibus inveniri nequit aliquid per se : sic non datur planta per se, ignis per se, albedo per se. Sensus itaque est : quod est maxime subsistens est causa omnium quæ subsistunt ; quod est maxime vivens est causa omnium viventium ; quod est maxime intelligens est causa omnium intelligentium ; quod est maxime sapiens, maxime bonum, etc., est causa omnium sapientium, bonorum, etc.

1. *Curs. Philos. Thomist.*, VI, p. 146.

Effatum sic intellectum haud ægre ostenditur[1]. In genere perfectionis quæ admittit gradus, quæcumque non habent summum perfectionis, sed aliquid minoratum, perfectionem non habent vi naturæ suæ. Quod enim convenit ex natura non potest esse minoratum et deficiens ; et, cum natura non suscipiat magis et minus, ea quæ sunt a natura non sunt minus in uno, magis in aliis. Ergo habere debent illam perfectionem ab alio tamquam causa. Porro ista causa, in ultima analysi, aliud esse nequit nisi id quod perfectionem habet *natura sua*, nempe id cui perfectio absque minoratione plenissime et maxime convenit, quod itaque est maxime tale. Ergo maxime tale est causa cæterorum[2].

XI. **Quinta via.** — Complet præcedentem, quæ jam ostendit esse in rebus multiplicitatem *ordinatam*. Unde ex ordine mundi assurgimus ad primum ordinatorem, primumve intelligentem et sapientem, quem dicimus Deum. Argumentum est semper a po teriori, ex iis quæ *videmus* ; dicitur *cosmologicum*, quia ex miro mundi ordine depromitur.

Duplex autem in mundo deprehenditur ordo, nimirum inclinatio et proclivitas uniuscujusque rei in proprium finem, et mirabilis consensus omnium rerum collective sumptarum in unum finem conspirantium. Licet S. Doctor primum ordinem præcipue attendat, argumentum tamen ex utroque ordine procedit, nam uterque evincit existere causam primam summe intelligentem et perfectam. Qua propter ex utroque ordine arguimus.

1. Ex ipso Aquinate, II *Cont. Gent.*, c. xv.
2. Cf. auctores supra citat., et speciatim P. Kleutgen, in hoc arg. ; et P. Garrigou-Lagrange, *Dieu*, p. 277 ss.

XII. **Ex ordine cujuslibet rei ad proprium finem.** — Experientia teste comperimus plura quæ cognitione carent in suum finem non casu aut fortuito, sed ordine quodam infallibili tendere ac se ciere. Atqui non possunt entia cognitione carentia in finem tendere nisi sint mota a cognoscente et intelligente. Ergo datur aliquis cognoscens et intelligens qui omnia in finem moveat et idcirco sit super omnia, super totam naturam, et hunc dicimusDeum. Declaratur major inductione. In rebus naturalibus inorganicis deprehendimus vim quamdam tendendi internam quæ rem in unitate conservat, simulque proprietates constantes ac permanentes, eumdemque typum specificum, qui est præsertim in crystallis conspicuus ; nam si crystallus angulos habeat casu læsos, statim mirabiliterque reparat. In vegetalibus perfectior viget proclivitas, quæ omnia ad conservationem, evolutionem et bonum totius plantæ ordinat, et dirigit, plantamque in unitatem adigit, non obstante materiæ varietate et fluxu. In animalibus constructio elucet mire compacta in qua unum organum alteri inseritur et omnia simul ad finem optimum, sive individui sive et speciei conservationem concurrunt[1]. In homine perfectissimus concinit ordo, juxta fixas constantesque leges, quas invicte ostendit sanguinis in totum corpus diffusio ; nam globuli sanguinis ita multiplicantur ut, si singuli post singulos ordine continuo reponerentur, pluries circulum orbis terræ conficerent, et omnes nihilo secius proprium munus ea ratione obeunt, ut sanguis debilior aut vegetior existat prout globuli rubei deficiunt aut abundant. Pariter systema nerveum dispositionem egregiam arguit, qua partes partibus inserviant et ad bonum totius se sibi invicem submittant.

Probatur minor. Quæ casu fiunt non possunt ea fixa lege et in eo specifico typo consistere, quem in mundo deprehendimus. Evincit calculus probabilitatum ordinatam litterarum dispositionem quæ vocabulum et phrasim efformet non posse a casu repeti. « Supposons que vous trouviez dix lettres formant le mot ABSOLUMENT. Ici

1. Legantur diversa opera quæ scripsit H. FABRE, de miris animalium moribus et operibus.

vous n'hésitez plus et vous affirmez sans crainte que l'auteur de cette juxtaposition savait lire et a voulu former le mot français que vous lisez... Le calcul montre qu'il y a 3.628.800 à parier contre 1 en faveur de votre conclusion... Il a suffi d'augmenter un peu le nombre de lettres qui forment le mot remarquable pour passer d'une probabilité ordinaire à une certitude pratique[1]. »

Quod certo certius est, quum agitur, non de una phrasi, sed de toto libro, aut de ingenti et exquisito poemate, ut *Iliade*, *Æneide*, *Divina Commedia*. Ordo porro totius universi est illa litterarum dispositione implicatior ; ac subinde non casui est adscribendus, sed causæ primæ universum regenti et idcirco sapientissimo intellectu et efficacissima voluntate præditæ.

XIII. **Ex ordine omnium rerum ad invicem et in unum finem conspirantium.** — Alter in universo relucet ordo, quo res mundanæ sibi invicem consociantur, non obstante prope infinita earum varietate, et in unum communem finem se cient. Atqui nisi daretur ens primum, sapientissimo intellectu et efficacissima voluntate præditum, non esset causa hujus effectus. Ergo existit ens primum, sapientissimo intellectu et efficacissima voluntate præditum, quem dicimus Deum. Constat minor ex dictis de casu ; nam, cum ordo sit apta dispositio mediorum in finem, non potest præstitui nisi ab eo qui novit finem et media per intellectum, et valet per voluntatem efficacem executioni mandare.

Declaratur major. Inter res mundanas duplex viget ac relucet ordo : *dynamicus* nempe, qui per causas efficientes præstituitur, et *teleogicus*, qui ex causis *finalibus* attenditur. Nexu quidem dynamico corpora se mutuo attrahunt, vimque suam alia in alia vicissim exercent pro molis et distantiæ quantitate ; et similiter res externæ in nostros sensus agunt, et nos in illas iterum agimus, sollertia scilicet ac industria nostra illas dirigendo et altius evehendo.

1. Dr POISSON, *Recherches sur la probabilité des jugements en matière criminelle et en matière civile*, apud. P. CARBONELLE, *Les confins de la science*, t. II., IX.

Unde superiora et inferiora ita sunt censita et disposita, ut superiora cognoscant vel immutent et inferiora cognoscantur vel immutentur; ex qua mutua actione vel passione resultat orbis harmonia. Nexu autem teleologico mineralia ordinantur ad alenda vegetalia, ipsaque vegetalia animalibus inserviunt, et omnia simul ad hominis utilitatem conspirant.

Ex utroque porro ordine, dynamico et teleologico, conficitur generalis concentus, species et decor totius universi, pariturque illa eximia unitas, quæ potest unitati viventis compararari[1], et in qua singulæ partes in coronam et bonum totius convergunt[2].

XIV. **De quibusdam aliis viis.** — Probatur Dei existentia, 1º ex *theophaniis* seu manifestationibus ad extra. Præter theophaniam naturalem, de qua fuit hucusque sermo, *per ea quæ facta sunt*, aliæ se produnt manifestationes ordinis superioris, ut in veteri Testamento, quæ gubernatorem arguunt providentissimum, hominesque dirigentem in finem natura universali altiorem. Hæc enim omnia sunt facta conspicua, quæ auctorem supernaturalem testantur.

Præcipua theophania in Novo Testamento mirabiliter relucet in Christo Jesu, cujus existentia et miracula historice probantur, quique se veracem demonstravit, asseruitque ac signis probavit se esse filium Dei et verum Deum: quæ probatio, ut liquet, est ex factis, seu a posteriori.

2º *Ex tota Ecclesiæ historia*, in qua constat fuisse prophetias eventu comprobatas, miracula historice certa, ut illa totius mundi conversio, celerrimaque Ecclesiæ propagatio et ejus mirabilis conservatio, etc.. In his omnibus deprehenditur media adhibita fuisse effectui producendo

1. S. THOM., I. P. q. 65, a. 2.
2. De hoc arg. cf. FÉNELON, *Traité de l'existence de Dieu;* MOIGNO, *Les splendeurs de la foi;* SAINT-ELLIER, *L'ordre du monde;* FARGES, *L'idée de Dieu*, I. P., 5e arg.; SERTILLANGES, *Les sources de la croyance en Dieu;* P. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu*, p. 314 ss.; P. JANET, *Les causes finales*; et auctores jam. cit.

imparia, et idcirco arguunt causam universa natura superiorem, seu Deum[1].

Est ergo processus ab *effectu* ad *causam*, a *contingenti* ad *necessarium*.

3º *Ex necessitate sanctionis in vita humana.* Requirit practica ordinatio vitæ humanæ principem ac supremum legis moralis vindicem, qui efficacem præstet omnibus sanctionem, et idcirco sit omnibus superior, atque omnipotens; secus impossibile fit vitæ humanæ regimen. Hinc argumenta moralia quæ immortalitatem animæ nostræ demonstrant, sub alio respectu etiam evincunt existere Deum: quapropter duo illa dogmata, Dei videlicet existentia et animæ immortalitas, fuerunt a cunctis populis communiter admissa[2].

Valet autem probatio quatenus est a posteriori, ex illis factis in tota historia comprobatis, videlicet non posse vitam humanam practice regi nisi admisso Deo.

4º *Ex impetu quo voluntas fertur in felicitatem.* Experientia teste et factis novimus voluntatem et cor hominis nunquam satiari in bonis quæ nos circumstant, et aliunde admitti nequit conatum adeo vehementem in perpetuum frustrari. Unde tandem concludendum erit existere summum bonum, cujus possessio appetitum nostrum plene satiet.

Animadvertatur iterum argumentum istud, sicut superius, eatenus probare quatenus est a posteriori. Secus utrumque esset petitio principii et solum ostenderet existentiam Dei in ordine *ideali*. Verum considerari potest vita humana practice ordinata ut factum quoddam physicum et historicum, cujus ratio sufficiens non assignatur nisi admisso tandem Deo; et pariter conatus ad felicitatem, prout ex historia humana colligitur, est factum physicum cujus ratio ultima ex sola Dei existentia repetitur.

Quocirca istæ quæ dicuntur aliæ viæ reduci debent, ut probare valeant ad aliquam ex quinque viis S. Thomæ.

1. Cf. P. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Revelatione*, t. II.
2. Cf. HENRI HUGON, *Y a-t-il un Dieu? Y a-t-il survie de l'âme après la mort?* Paris, Téqui, 1912.

5° Valet demum argumentum ex *sensu communi*, sed eo jure et pacto quo explicatur in Logica[1].

XV. **Concludendum** est igitur existere Primum Moventem, Primumque Efficientem, ac Primum Necessarium, Primumque et maxime Ens, atque Primum Gubernatorem qui cuncta regat intellectu et voluntate, qui sit etiam Bonum omnis boni, ac Felicitas nostra suprema, scilicet DEUS benedictus in sæcula.

1. Cf. nostr. *Logic.*, p. 250.

QUÆSTIO SECUNDA

De essentia Dei

AD Q. III S. THOMÆ

Dei essentiam seu quidditatem plene investigat S. Doctor, disserendo de simplicitate Dei et excludendo ab ipso omnem compositionem.

Quia jam quæstiones philosophicas quæ huc referuntur in nostro *Cursu Philosophiæ Thomisticæ* expendimus, satius erit respectum *dogmaticum* attendere, recolendo et præcipua capita doctrinæ catholicæ et scholasticorum sententias de constitutivo divinæ essentiæ.

ARTICULUS PRIMUS

PRÆCIPUA CAPITA DOCTRINÆ DE ESSENTIA DEI

I. **Notio Dei et naturæ divinæ apud gentiles.** — Licet invicte probetur monotheismum fuisse polytheismo priorem tempore, paulatim apud omnes gentes, præter Hebræos, diffusus est pessimus error de pluralitate deorum. Ethnici generatim naturæ vires, secundas aut adversas, coluerunt, et deos conceperunt ut numina homini superiora, in quibus viget sexuum differentia, quæ homini favent aut nocent, quæque non raro inter se pugnant. Singulis civitatibus præesse dicuntur dii particulares, et singulis diis conficta est historia propria.

Apud Romanos singulis vitæ humanæ eventibus adscribuntur dii qui pro varietate officiorum quæ obire censentur, varia sortiuntur nomina. Initio forte erant diversa divinitatis attributa, quæ paulatim ut numinà distincta concepta sunt. Constituto imperio Romano et per orbem diffuso, resultat tandem quidam syncretismus, qui omnes religiones

in unam eandemque et omnes deos in unum confundere conatur. Adstruitur nempe una natura divina, quæ diversimode participatur : sub quadam forma deos immortales constituit, sub alia autem heroes, sub alia tandem viros insignes, qui post mortem erunt honore divino colendi.

Non sunt porro illi omnes dii nisi variæ manifestationes ejusdem virtutis universalis, seu mentis, quæ molem mundi agitat ac regit. Qui syncretismus a monismo pantheistico reapse non differt.

Abs re esset errores illos longius referre, nam id munus ad historiam Religionum spectat[1]; sed satius erit exponere quomodo Libri Sacri et SS. Patres Deum concipiant.

II. **Notio Dei et naturæ divinæ in S. Scriptura.** — Vetus Testamentum diserte affirmat esse unum Deum, creatorem, qui omnia fecit, cælum et terram et omnia quæ in eis sunt ; omnipotentem, qui vult et omnia facta sunt, mandat et creata sunt ; omniscium, qui omnia prævidet et prænuntiare potest antequam fiant ; providentem, cui cura est de omnibus et qui sua providentia omnia gubernat ; sanctum, qui iniquitatem odio habet et qui peccatores, etiam potentes, potenter punit. Textus hic citandi innumeri essent, quos tædiosum esset singillatim referre. Librum *Concordantiarum* adeat lector *v. Deus*.

Christus Deum, non solum ut Creatorem et *Regem* exhibet de cujus regno sæpissime texit sermonem[2], sed etiam ut *Patrem*, Patrem nempe suum, et discipulorum, et omnium hominum, qui bonitatem suam et in bonos et in malos effundit[3].

S. Joannes in Apocalypsi Deum prædicat æternum, Alpha et Omega, principium et finem, omnipotentem Παντοκράτωρ, creatorem solo voluntatis imperio[4].

1. De notione divinitatis apud varias gentes consuli possunt : P. LAGRANGE, *Les religions sémitiques ;* P. DHORME, *Conférences à l'Institut Catholique de Paris ;* G. BOISSIER, *La religion romaine ;* FUSTEL DE COULANGES, *La cité antique* ; CARA DE VAUX, *Conf. ;* VIGOUROUX, *La Bible et les découvertes modernes ;* Mgr LEROY, *La Religion des Primitifs ;* P. HUBY, *Christus.*
2. V. g., MATTH., VI, 9-10 ; XIII, 43 ; XXVI, 29.
3. MATTH., XI, 17 ; V, 16, 45 ; VI, 1, 4, 6.
4. *Apoc.*, I, 8 ; IV, 8, 11 ; X, 6 ; XIV, 7 ; XXI, 6 ; XXII, 13.

In Epistolis S. Pauli Deus effertur ut Dominus, Omnipotens, rex sæculorum immortalis, cujus voluntati nemo resistere potest[1] ; qui omnia creavit et per creationem se manifestat[2] ; ut Pater, qui nos diligit et vult omnes homines salvos fieri[3].

III. **Notio Dei et naturæ divinæ apud SS. Patres.** — Patres *Apostolici* doctrinam de vero Deo, occasione data, commemorant. S. Clemens Romanus in Deo considerat præsertim omnipotentiam, bonitatem et misericordiam[4]; Hermas autem potius Dei unitatem vindicat et creationem asserit[5].

Patres Apologetæ veri Dei naturam contra ethnicos exponunt et tuentur. S. Justinus unitatem et eminentiam Dei super omnia creata strenue prædicat[6]. Minucius Felix unum Deum, creatorem et sapientissimum ex cæli spectaculo, ordine diversorum anni temporum, contemplationeque maris, fluviorum ac totius naturæ, demonstrat[7].

Tertullianus unitatem Dei probat primo ex notione primi absoluti et perfectissimi : ens quippe summe perfectum non potest esse nisi unicum. Secundo ex testimonio animæ : « Deum nominat, hoc solo nomine quia proprio Dei veri : *Deus Magnus, Deus Bonus*, et quod Deus dederit omnium vox est. Judicem quoque contestatur illum, DEUS VIDET, et DEO COMMENDO, et DEUS MIHI REDDET. *O testimonium animæ naturaliter christianæ*[8]. »

In hoc multi carpunt Tertullianum quod Deum vocarit *corpus*[9]. Ex contextu tamen eruitur synonymum esse *substantiæ* ; at alibi expresse profitetur Tertullianus Deum esse spiritum[10]. Nihilominus fatendendum est illum scrip-

1. *Rom.*, IX, 14, 21 ; *I Tim.*, I, 17 ; VI, 15-16.
2. *Rom.*, I, 20.
3. *Rom.*, VIII, 15, 29 ; *Gal.*, IV, 5, 6 ; *Ephes.*, 1-5 ; *I Tim.*, II, 4.
4. S. CLEM., *Cor.*, XIX, XXIII, XXVII, XXIX.
5. HERMAS, *Pastor, Mand.*, I, 1.
6. S. JUSTIN., Dialog. 11, cf. P. G., VI, 493.
7. MINUCIUS, *Octavius*, præsertim, 18, 19.
8. TERTULL., *Apolog.*, c. XVII ; P. L., I, 377. Cf. *de Testimonio animæ ;* P. L., I, 610-611.
9. *Adv. Praxean*, 7.
10. TERTULL., *Apologet.*, 21.

torem non attigisse genuinum spiritualitatis conceptum.

S. Irenaus accuratam Dei notitiam tuetur contra Gnosticos. Est Deus perfectissimus, qui, quantumvis excelsus intelligatur, remanet adhuc ineffabilis : « Est autem et super hæc et propter hæc ineffabilis[1]. » — Est ens supremum et Creator nec est alius Demiurgus ab ipso distinctus[2]. Juxta Origenem, Deus est *Monas* et *Unitas*, *incomprehensibilis*, *inaestimabilis*, *impassibilis*[3]. » Attamen potest ab homine naturaliter cognosci, eo quidem perfectionis gradu quo homo sese a materia eximit[4].

Arnobius Deum ita perfectum prædicat ut comprehensionem nostram omnino superet : « Unus est hominis intellectus de Dei natura certissimus, si scias et sentias nihil de illo posse mortali oratione depromi[5]. »

A sæculo vero IV, adeo manifesta sunt testimonia ut superfluum sit illa recolere[6].

IV. **Notio Dei et naturæ divinæ ex declarationibus Ecclesiæ.** — 1° Id quod omnia symbola omnesve professiones fidei asserunt velut fundamentalem articulum est existentia *unius* Dei *creatoris* et Domini : ita, communiter, symbolum Apostolorum, professio Damasi, symbolum athanasianum, concilia Nicæn., Constantin., Later. IV Florent., Trident., cum professione Pii IV, Vatic.[7].

2° Quod Ecclesia firmissime credit, profitetur et tuetur, est summa Dei *eminentia* ac *distinctio* a toto universo, ita ut asserere *consubstantialitatem* Dei cum mundo sit Deum verum perimere.

Hic error pessimus viguit apud veteres Græcos, qui *monismum* docuerunt ; redivivusque apparuit medio ævo cum Scoto Erigena, Almarico Carnotensi, Davide de Dinando ; sæculo XVI, cum Jordano Bruno ; sæculo XVII, cum Spinoza,

1. S. IREN. II, *Advers. Hæreses*, c. III, 8 ; et lib. I, c. XII.
2. *Adv. Hæres.*, I, c. I, et III, c. IX-XV.
3. *Adv. Celsum*, VI, et in JOAN., XIX. — Cf. P. G., XIV, 536.
4. *De principiis*, I, I, 7.
5. ARNOB., *Adversus Nationes*, III, 19.
6. Consuli potest P. LE BACHELET, art. *Dieu*, in *Diction. Theol. cathol.*, 1134 ss.
7. DENZINGER, 15, 39, 54-86, 428, 703, 994, 1782, 1801.

sub nomine *pantheismi* ; nostrisque etiam temporibus latissime serpit. Fuit ab Ecclesia damnatus sub diversis formis quas successive induit.

Quia contendebat Almaricus Deum esse principium formale rerum, seu animam mundi, concilium Lateranense IV, an. 1215, habet : « Reprobamus etiam et condemnamus perversissimum dogma impii Almarici, cujus mentem sic pater mendacii excæcavit, ut ejus doctrina non tam hæretica censenda sit quam insana[1]. »

Joannes XXII damnat propositiones quibus Eckardus innuit posse justos in Deum se transformare et cum Deo confundi[2].

Unde docet Ecclesiam Deum ita creaturas transcendere, ut ne sanctissimæ quidem animæ possint cum illo æquari.

At præsertim sæculo XIX fuit perniciosissimus error ab Ecclesia proscriptus. Pius IX damnat hanc propositionem quæ est prima in *Syllabo*, 8 dec. 1864 : « Nullum supremum sapientissimum, providentissimumque Numen divinum existit, ab hac rerum universitate distinctum, et Deus idem est ac rerum natura et idcirco immutationibus obnoxius, Deusque reapse fit in homine et mundo, atque omnia Deus sunt et ipsissimam Dei habent substantiam ; ac una eademque res est Deus cum mundo et proinde spiritus cum materia, necessitas cum libertate, verum cum falso, bonum cum malo et justum cum injusto[3]. »

Concilium Vaticanum expresse errorem profligat : « In cap. I : Deus prædicandus est *re* et *essentia* a mundo distinctus[4]. » In can. 3, damnatur principium generale pantheismi. « Si quis dixerit unam eamdemque esse Dei et rerum omnium substantiam vel essentiam. A. S.[5].

— Canon 4 omnes et singulas pantheismi formulas impetit : tum pantheismum *emanatistarum*, qui volunt res omnes e divina substantia emanasse ; tum pantheismum *evolutionisticum*, qui tenet Deum sese evolvendo fieri omnia ; tum

1. DENZINGER, 433.
2. DENZINGER, 501 ss.
3. DENZINGER, 1701.
4. Sess. III, cap. I, *De Deo rerum omnium Creatore*, DENZINGER, 1782.
5. *Id.*, 1803.

pantheismum *entis indeterminati*, quatenus Deus sese determinando fieret id omne quod in genera et species dividitur : « Si quis dixerit res finitas tum corporeas tum spirituales aut saltem spirituales e divina substantia emanasse, aut divinam essentiam sui manifestatione vel evolutione fieri omnia, aut denique Deum esse indefinitum quod sese determinando constituat rerum universitatem in genera, species et individua distinctam, A. S.[1]. »

S. Officium damnat propositiones quibus Rosmini contendit Deum non distingui realiter ab illo esse quod est immediatum objectum nostri intellectus : « In ordine rerum creatarum immediate manifestatur humano intellectui aliquid divini in seipso, hujusmodi nempe quod ad naturam divinam pertineat[2]. »

Demum Pius X reprobat symbolismum, immanentismum et theorias omnes quæ Dei personalitatem pessumdant aut Deum confundunt cum objecto cogitationis aut cum subjecto cogitante[3].

Igitur, juxta manifestas Magisterii supremi declarationes, Deus est absolute distinctus et a rebus quæ nos circumstant, et a nobismet ipsis, et ab intellectu nostro, et a cognitione nostra, et ab objecto quod est proprium nostræ cognitionis objectum.

V. **Ecclesia, exclusis diversis erroribus, naturam divinam breviter sic describit, ut sit Deus « una, singularis, simplex omnino et incommutabilis substantia spiritualis[4]. »** — Dicitur *substantia*[5], non quatenus reponatur in prædicamento substantiæ, quod est genus et limitationem importat, sed quatenus sit ens primum, essentiave prima, quæ existit in se et non in alio. Dicitur *una*, seu unica, quatenus repugnat absolute naturam divinam, quæ est Esse subsistens, multiplicari et pluribus specie aut numero distinctis communicari, prout explicat S. Thomas, q. XI.

1. *Id.*, 1804.
2. *Id.*, 1891 ss.
3. Encyclic. *Pascendi*, DENZINGER, 2108.
4. Conc. Vatic., cap. *De Deo rerum omnium Creatore*, DENZINGER, 1782.
5. Cf. CAJETAN, In I P., q. III, a. 1.

Hinc etiam excluditur error abbatis Joachim dicentis unitatem Trinitatis non esse veram et propriam sed quasi collectivam et similitudinariam[1].

Simplex omnino, quia nequeunt esse in Deo nec partes, nec distinctio, nec divisio, nec ulla compositio : nec *physica*, ex materia et forma ; nec *logica*, ex genere et differentia ; nec *metaphysica*, ex essentia et existentia ; nec *alia quæcumque* concipi potest compositio : quas omnes excludit ratio *actus puri*, ut per singula discurrit Angelicus in hac. q. III.

Spiritualis ut indicetur Deum esse purum spiritum et removeatur anthropomorphismus sub qualibet forma propositus.

Demum *incommutabilis*, quatenus nulli potentiæ est admixtus nec ulli mutationi *intrinsecæ* subjicitur, sed immotus in se permanet[2].

VI. **De Thesophismo.** — Catholicæ doctrinæ de essentia Dei opponitur quam maxime theosophismus.

Prodiit, die XVIII mensis Iulii MCMXIX, decretum S. Officii hac de re : « An doctrinæ, quas hodie theosophicas dicunt, componi possint cum doctrina catholica ; ideoque an liceat nomen dare societatibus theosophicis, earum conventibus interesse, ipsarumque libros, ephemerides, diaria, scripta legere ». Emi ac Rmi Domini, Cardinales præhabito DD. Consultorum voto, respondendum decreverunt : *negative in omnibus*[3]. »

Quod decretum ut intelligatur et vindicetur, satius erit

1. Cf. Conc. Later., IV, cap. II ; DENZINGER, 431 ss.
2. De ente simplici et composito, mutabili et immutabili, cf. nostr. *Curs. Phil. Thom.*, t. V, p. 196-203. — De errore anthropomorphismi, cf. L. JANSSENS, t. X, p. 225 ss. — De simplicitate Dei apud Patres, cf. LE BACHELET, art. *Dieu*, in *Diction. théol. cathol.*, col. 1033 ss. — De unitate seu unicitate Dei ita efficacia et evidentia sunt argumenta S. Thomæ ut superfluum nobis videatur in illa quæstione immorari. Legi possunt inter recentiores TABARELLI, p. 251 ss. ; VAN DER MEERSCH, p. 2180-227.
3. *Acta Apost. Sed.*, vol. XI, p. 317.

brevem doctrinarum theosophicarum conspectum exhibere, illasque cum doctrina catholica conferre.

Vox ipsa, ex sese, nec piorum aures offendit nec inepta censeri debet : θεοσοφία quippe audit vel divinam sapientiam vel præstantem divinarum rerum cognitionem ; et θεόσοφος ille censetur, qui est in rebus divinis sapiens, seu versatus et eruditus. Qua acceptione rectissime potuerunt nonnulli ex nostris scriptores vocabula *theosophiæ* et *theosophi* efferre, sicut et nomine theologi gloriari.

Verum alio et pravo sensu hodie accipitur. Sicut enim veteres gnostici vocabulo *gnoseos*, seu scientiæ, abutebantur, ita illi qui theosophico systemati exstruendo navant operam, theosophiam seu divinam sapientiam intelligunt quandam antiquam, universalem atque *occultam* sapientiam, quæ Deum cum homine et mundo confundit.

Tametsi error ille innumeras induerit et induat formas, omnes tandem ad pantheisticam formam reducuntur. Societas autem theosophica præcipuos antesignanos habuit mulierem Blavatsky ex Russia oriundam, Americanumque Olcott ; a secretis erat Leadbeater, qui fuit, ultimis hisce annis, propter mores in crimen vocatus.

Dux fuit etiam Annie Besant et ex parte opposita Rudolf Steiner.

Impetunt theosophi fundamentalem doctrinam de Deo vero, uno, personali, rerum omnium conditore : *Nous rejetons l'idée d'un Dieu personnel et extracosmique*[1].

Inde sequitur omnia esse Deum, imo spiritum et materiam in unum coire et idem prorsus esse : *D'après nos enseignements, l'Esprit et la Matière sont identiques*[2].

Inde etiam evertitur dogma SS. Trinitatis ; sed Trinitas sensu theosophico non est nisi quædam intellectualis seu gnostica manifestatio infinitae et *impersonalis* unitatis[3].

Eodem pacto perimitur catholicum dogma creationis ex nihilo ; nam, iuxta theosophos, ex nihilo nihil fit, sed totum est in toto et omnia in mundo sunt unum, æternumque ac infinitum[4]. Nec remanet doctrina de homine,

1. Blavatsky, *La clef de la Théosophie*, p. 88.
2. *Ibid.*, p. 42.
3. Courmes, *Quest. Théos.*, p. 11.
4. Theosophorum placita in multis scriptis tradita sunt, ac

de libertate, deque actuum humanorum regula et ultimo fine ; siquidem substantia universalis, per varias formas transeundo, fit homo ; seu potius genus humanum est una eademque essentia infinita, increata, Deus ipse ; ita nempe ut æterna substantia sese evolvat et iterum per circulum ad seipsam redeat, vi quadam mirabili quam vocant virtutem *evolutionis* et *reinvolutionis*[1].

Hinc pariter evacuatur totus ordo supernaturalis, quum nihil iam concipiatur quod vires et exigentias hominis excedat, sed omnia quæ esse possunt homini debeantur. Nec possibilis remanet oratio, quæ est *ascensus* mentis in Deum ; at potius anima ad seipsam reflectitur in toto illo universali, quod vocant Deum et Patrem omnium.

Quæ omnia directe excluit Concilium Vaticanum[2].

De Incarnatione et Christo nonnisi blasphema et impia proferunt theosophi[3]. Distinguunt Christum universalem et Christum singularem. Christus quidem universalis consideratur aut in statu *involutionis*, sicque est Verbum incarnatum in universo per latentem sui immersionem ac veluti immolationem, aut in statu *evolutionis* ; iamque est *eductio* eiusdem per varia rerum stadia usque ad perfectum consortium ac connubium spiritus cum Absoluto[4]. Christus autem singularis est Iesus historicus, quem inter summos theosophos ac magistros, sicut illum Budha, reponunt. Unde absolute negatur Christi divinitas, seu « personalitas » proprie divina.

Redemptionis quoque dogma, quod peccatum originale supponit et reparat, theosophi pessumdant, tum quia nec labi potest genus humanum, quod essentia divina et æterna

præsertim in his, quæ sequuntur : Blavatsky, *La doctrine secrète, synthèse de la science et de la religion de la philosophie.* — *La Clef de la théosophie*, traduit de l'anglais par Mme de Neuville ; Annie Besant, *La sagesse antique*, Conférences ; Courmes, *Questionnaire théosophique élémentaire;* Chaterji, *La philosophie exotérique de l'Inde* ; necnon in variis periodicis, præsertim, in lingua gallica, *Le lotus bleu.*

1. Cf. op. cit. : Besant, p. 41, Blavatsky, p. 14, 63, 90.
2. *De Deo* rerum omnium creatore, can. 1-4.
3. Cf. Blavatsky, p. 88.
4. Cf. Chaterji, op. cit., p. 132 ss.

adstruitur, tum quia actibus puri hominis, qualem fingunt Christum historicum, inesse nequit vis illa piacularis, quæ delicta mundi deleat et abstergat.

Dum autem perimitur redemptio, et sacramenta et gratia excluduntur, immo et tota christiana œconomia subvertitur ; denique et nostra dogmata convelluntur de *novissimis*, nempe de immutabili morum sanctione, de morte, iudicio inferno, corporumque resurrectione ; nam iuxta illa placita, tota expiatio aut retributio futura reponitur in novis ac indefinitis transmigrationibus seu « reincarnationibus » in nova corpora. Quæ omnia, non solum fidei, sed et sensui hominum communi vim inferunt.

Hæc porro somnia vitabunt catholici, si mente recolant et cordi alte figant definitionem concilii Lateranensis IV : « Redditurus *singulis secundum opera sua*, tam reprobis quam electis ; qui omnes cum *suis propriis resurgent corporibus*, QUÆ NUNC GESTANT, ut recipiant secundum opera sua, sive bona fuerint sive mala ; illi cum diabolo *pœnam perpetuam*, et isti cum Christo *gloriam sempiternam*[1]. »

Merito itaque damnantur illi, quibus recolenda forent verba Psalmistæ : « *Narraverunt mihi* FABULATIONES, *sed non ut lex .ua* » ; et verba S. Pauli : « Quia quum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt, aut gratias egerunt ; sed evanuerunt in cogitationibus suis, et obscuratum est insipiens cor eorum[2]. »

Quibus breviter expositis, manifeste liquet non posse catholicos nomen dare societatibus theosophicis, nisi deserendo dogmata nostra ; nec idcirco licere earum conventibus interesse, ipsarumque libros, ephemerides, diaria, scripta legere.

Relinquant doctrinas et opera tenebrarum illi quotquot vocavit et transtulit Deus in admirabile lumen suum.

---

1. Cap. *Firmiter*, DENZINGER, 429.
2. *Rom*, I, 21.

ARTICULUS SECUNDUS

QUÆSTIO SCHOLASTICA DE CONSTITUTIVO ESSENTIÆ DIVINÆ

I. **Status quæstionis** — Essentia divina potest lato vel stricto sensu accipi.

Late accepta significat ipsam entitatem et substantiam Dei increatam, quæ se habet per modum transcendentis et includitur in divinis attributis et relationibus, eo fere modo quo ratio entis creati et finiti imbibitur in omnibus rerum creatarum differentiis et modis.

Stricte, designat, id quod primo concipitur in Deo, quodque est radix et ratio a priori divinorum attributorum, a quo nempe divina illa attributa intelliguntur dimanare et in quo, sub hac ratione, non concipiuntur inclusa.

Quæritur itaque quodnam sit formale constitutivum essentiæ hoc modo acceptæ[1].

II. **Sententiæ.** — Plures veteres theologi distinguebant essentiam sub conceptu essentiæ et sub conceptu naturæ, volebantque sub priori conceptu constitui per aseitatem, sub posteriori autem per intelligere divinum. Verum hæc distinctio absque fundamento adstruitur, cum essentia divina una existens æquivaleat pluribus realiter distinctis.

Secunda sententia reponit divinam essentiam constitui per infinitatem, seu cumulum perfectionum. Ita præsertim Scotistæ.

Tertia per conceptum entis a se vel per subsistentiam actus

1. Consulantur commentatores D. Th. in h. III, q. CAJETAN, BANNEZ, JOAN A S. THOM., CONTENSON, GONET, BILLUART, GOTTI, et recentiores BUONPENSIERE, JANSSENS, BILLOT, etc. ; GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu*, II P., c. I ; DE HONTHEIM, op. cit. ; VAN DER MEERSCH, sect. II ; HERVÉ, *Theol.* ; etc.

essendi, quatenus Deus intelligatur ens per essentiam, Esse per se subsistens. Ita, quoad substantiam, licet in modo exprimendi aliquatenus discrepent, Capreolus, Bannez, Ledesma, Contenson, Molina, Vasquez, Gotti et recentiores communiter, ut Kleutgen, Billot, de Hontheim, del Prado, Garrigou-Lagrange, Van der Meersch, etc.

Quarta, per intelligere divinum, sive per ipsam radicem intelligendi, sive per ipsum intelligere actualissimum. Ita Joannes a S. Thoma, Salmanticenses, Gonet, Suarez, Billuart[1].

III. **Conclusio : Essentia divina constituitur, non per infinitatem, nec per gradum intellectivum, sed per subsistentiam actus essendi, quatenus Deus sit ipsum esse per se subsistens.** — Arg. Ium. Infinitas non est constitutiva, nam est potius modus naturæ quam ipsa natura, sicut in creaturis finitudo non est earum essentia, sed modus. Insuper, quod est essentiæ et attributis commune non constituit essentiam. Atqui infinitas est communis et essentiæ et attributis, in quibus limes nullus concipi potest. Ergo infinitas non est formale essentiæ divinæ constitutivum.

Demum infinitas non est id quod primum concipitur, sed rationem habet in eo quod Deus sit ipsum Esse subsistens.

Arg. IIum. Definitiones propriæ ab ipso Deo traditæ exprimunt essentiam seu quod primum in re concipitur. Atqui Dei definitio a Deo tradita exprimit, non præcise gradum intellectivum, sed rationem ipsius Esse per se subsistentis ; non enim dicit Deus : Ego sum qui intelligo, sed : *Ego sum qui sum*. Ergo id quod primum in Deo concipitur quodque proinde divinam essentiam constituit est ratio illa ipsius Esse per se subsistentis, non gradus intellectivus.

Arg. IIIum. Ut aliqua ratio sit essentiæ constitutiva, requiritur et sufficit ut in nullo alio fundetur, sitque, juxta nostrum intelligendi modum, prima quæ concipitur,

1. Cf. SALMANT., *De scientia Dei*, n. 43 ss., ubi illa opinio exponitur.

ac omnium perfectionum radix. Atqui illæ conditiones conveniunt rationi ipsius Esse per se subsistentis, non gradui intellectivo. Ergo, Prob. min. Ratio Esse per se subsistentis nullo alio fundatur, sed, ipsa recte intellecta, illico innotescit ipsam a priori radice non dependere. Dum nihil prius concipitur notione Esse per se subsistentis, prius, e contra, concipitur Deum esse suum esse quam suum intelligere Eo quod sit Deus Esse per se subsistens, intelligitur nullis subjici limitibus, nec quoad durationem nec quoad locum ; hinc in illa notione fundantur infinitas, æternitas, immensitas; non autem apparet quomodo horum omnium radix prima esse possit gradus intellectivus.

Demum, intellectivum supponit, nostro concipiendi modo, objectum a quo specificetur. Porro objectum divini intelligere specificativum est divina essentia. Ergo ipsa est prior, ac proinde nequit per divinum intelligere constitui.

IV. **Traditio catholica.** — Sic resumitur a S. Doctore : « In Deo, ait Angelicus, ipsum esse suum est sua quidditas. Et ideo nomen quod sumitur *ab esse* proprie nominat ipsum, et est proprium nomen ejus, sicut proprium nomen hominis quod sumitur a quidditate sua[1] ». Unde quod Angelicus primo concipit in Deo est ipsum esse. Ex hac radice S. Thomas derivat cetera ; nam ex eo quod Deus sit ipsum Esse subsistens, concludit omnes illi inesse perfectiones : « Cum Deus sit ipsum esse subsistens, nihil de perfectione essendi potest ei deesse. Omnium autem perfectiones pertinent ad perfectionem essendi[2]. »

Licet SS. Patres quæstionem illam metaphysicam non intenderint solvere aut versare, sententiam illam æquivalenter tradunt et vindicant, dum dicunt nomen Dei proprium esse *qui est*, vel Deum concipi eum qui *vere est* : « *Ex eo autem qui vere est*, qui dixit per Moysen : *Ego sum qui sum*, omnia quæcumque sunt participant[3]. » Vel Deo competere omnem perfectionem, quia est *ipsum esse*, seu est qui est : « Deus enim est principium universorum, ipse

1. S. THOM., *I Sent.*, dist. 8, q. 1. a. 1.
2. I. P., q. 4, a. 2.
3. ORIGENES, *De principiis*, l. I, c. III, 6 ; P. G., XI, 151.

sine principio, et omnia ab ipso ortum habent : ipse autem a nemine genitus est, *sed est qui est* et qui futurus est[1]. » Vel Deum esse *pelagum essendi* : « Nam totum esse, vel immensum, et illimitatum essentiæ *pelagus*, complexu suo ipse continet[2]. »

Denique S. Congreg. Studiorum, die 27 julii 1914, approbando viginti quatuor propositiones ut plane continentes Sancti Doctoris *principia et pronuntiata majora*, hanc eligit sentent am. Sufficiat referre prop. III : « Quapropter *in absoluta ipsius esse ratione subsistit Deus*, unus est simplicissimus ; cetera cuncta quæ ipsum esse participant, naturam habent qua esse coarctatur, ac tamquam distinctis realiter principiis, essentia et esse constant. « Et prop. XXIII : « Divina essentia, per hoc quod exercitæ actualitati ipsius *esse* identificatur, seu *per hoc* quod *est ipsum Esse subsistens, in sua veluti metaphysica ratione bene nobis constituta proponitur*, et per hoc idem rationem nobis exhibet suæ infinitatis in perfectione[3]. »

V. **Solvuntur difficultates**. — *Objicitur*. 1° Constitutivum essentiæ est id quod concipitur in re perfectissimum. Porro quod concipitur perfectissimum in Deo est gradus intellectivus. Ergo gradus intellectivus est constitutivum divinæ essentiæ.

Resp. : 1° Non requiritur nec aliunde sufficit ad rationem constitutivi gradus perfectissimus ; sed constitutivum debet esse id quod *primum* in re concipitur, quodque in nullo priori radicatur, sed potius est cæterorum radix. Porro gradus intellectivus, nedum sit quod primum concipitur, potius in ratione ipsius Esse per se subsistentis radicatur.

Resp. : 2° Quod est perfectissimum in Deo est esse simpliciter acceptum. « Ipsum esse est perfectissimum omnium ; comparatur enim ad omnia ut actus. Nihil enim

1. S. CYRILL. ALEXANDR., *In Joan.*, l. II., art. 11 ; *P. G.*, LXX, 924.
2. S. JOAN. DAMASC., *De Fid. Orthod.*, lib. I, c. IX ; *P. G.*, XCIV, 835.
3. *Acta Apostolicæ Sedis*, 1914, t. VI, p. 383 ss.

habet actualitatem nisi in quantum est. Unde ipsum esse est actualitas omnium rerum et etiam ipsarum formarum[1]. » — In creatis quidem esse non dicit omnem perfectionem, quia non *esse simpliciter*, sed infimus gradus, cui adduntur vivere, intelligere ; at esse simpliciter, seu Esse subsistens, omnem imbibit cumulum perfectionum. Hinc expresse asserit Angelicus : « Esse simpliciter acceptum, secundum quod includit omnem perfectionem essendi, præeminet vitæ et omnibus perfectionibus subsequentibus[2]. »

Obj. : 2° Ratio a se competit etiam attributis. Ergo non est constitutiva essentiæ.

Resp. : Dist. antec. : Ratio entis a se quatenus dicit non esse ab alio tanquam *a causa* a qua dependeat, competit etiam attributis, concedo ; quatenus dicit non esse ab alio tanquam a radice seu ratione a priori, competit etiam attributis, nego ; et neg. conseq.

Explicatur. Ens *a se* tripliciter sumitur : 1° ut dicat non esse ab alio tamquam a *radice*, sed essé potius aliorum radicem et fontem ; 2° ut dicat non esse ab alio tanquam a *principio* a quo procedat ; 3° ut dicat non esse ab alio tanquam a causa a qua producatur et pendeat. — Attributa sunt ens a se tertio modo ; Pater dicitur ens a se etiam secundo modo, quatenus est sine principio, dum Filius a Patre principio procedit, et Spiritus Sanctus est a Patre et Filio tanquam unico principio ; essentia dicitur esse ens a se simpliciter et omni modo, primoque speciatim, quia est radix. Unde attributa non sunt ens a se nisi quia sunt proprietates essentiæ, a qua concipiuntur derivari.

VI. **Hinc confutantur nonnulli recentissimi errores**

1. I. P., q. 4, a. 1, ad 3.
2. I^a^, II^ae^, q. 2, a. 5, ad 2. « Quare gradus entis in Deo non est infimus et postremus, sicut in angelo et in homine... sed est supremus et plenissimus, quia est ipsum esse subsistens et per essentiam, seu plenitudo essendi ; id est omnem cujusvis entis possibilis perfectionem eminentissime præcontinens. In creaturis vero gradus essendi est limitatus, utpote quia receptus in essentia, estque veluti nudus, nisi superveniat alia perfectio. » CONTENSON, O. P., *De Deo*, dissert. II, c. II, spec. 11. Cf. etiam, card. GOTTI, O. P., *De Deo*, Tract. II, dub. III, n. 3.

de natura et essentia divina. — Schell *ens a se* definit *quod est causa sui*; ac subinde, juxta illum, conceptus essentiæ divinæ est ut sit *causa sui*[1]. — Quem errorem sub alia forma proposuit Carolus Secrétan, in Helvetia, Deum nempe, seu Absolutum, esse causam suæ existentiæ, causamque suæ propriæ legis atque *pro sua voluntate* determinare modum quo seipsum producit. Hinc formula : *Ego sum quod volo, je suis ce que je veux*[2]. Illi aliquatenus adhæret Lequier[3], et etiam Boutroux, qui asserit essentiam divinam esse non posse nisi *libere* se producat : « Ne peut être elle-même que si elle *se réalise librement*[4]. »

Quæ omnia implicant[5]. Causa quippe est prius causato et producens prius producto : quare, si Absolutum seipsum produceret, esset prius seipso, quod ne concipi quidem potest. — Insuper, si Deus esset causa sui, existentia Dei esset effectus essentiæ, ac proinde posterior essentia ; et hinc conciperetur essentia prius causans quam habens existentiam, quo absurdius vix aliquid inveniri potest. — Demum, si Deus est sui causa, evolvitur ; et jam fit ex hac sententia in pantheismum lapsus.

Aliunde, si libertas et voluntas in Deo sunt causa vel ratio essentiæ, sequitur voluntatem esse veri et boni normam, et hinc destruitur fundamentum essentiarum. « Dicere quod ex simplici voluntate dependeat justitia est dicere quod divina voluntas non procedat secundum ordinem sapientiæ, quod est blasphemum[6]. »

VII. **Hinc demum intelligitur quid sit proprie ens a se.** — Non sumitur ergo *causaliter*, quatenus ens a se diceretur causa sui, sed *negative*, quatenus importat negationem dependentiæ ab alio tamquam a causa.

Ratione nominis aseitas est quid negativum ; at ratione

1. Schell, *Katholische Dogmatik*, II, p. 20, 137 ss, 155 ss.
2. Secrétan, *La Philosophie de la liberté*, 2e édit., t. I, c. xv, p. 361-370.
3. Lequier, *La recherche d'une vérité première*, p. 82, 85.
4. Boutroux, *Contingence des lois de la nature*, 3e édit., p. 156.
5. Cf. L. Janssens, pp. 220 ss ; Garrigou-Lagrange, *Dieu*, pp. 352 ss. ; Hugon, *Curs. Philos.*, t. V, p. 213 ss.
6. Cf. Thom., *De verit.*, q. 23, a. 6.

rei est quid maxime positivum, fonsque et radix perfectionis ac plenitudo, seu ipsum Esse subsistens.

VIII. **De quibusdam loquendi modis.** — Aseitas, prout fuit jam explicata, non differt a *subsistentia essendi*, ac proinde sententia quæ reponit constitutivum essentiæ divinæ in aseitate convenit reapse cum illa quæ subsistentiam actus essendi præsertim attendit. Minus tamen recentioribus placet. « Non assignat formaliter perfectionem qua ens primo in se constitutum intelligitur. Unde superest inquirendum cur Deus sit *ens a se*. Cui inquisitioni respondetur : quia est ipsum *esse* per se subsistens. Quum hoc sit Deus, nempe esse irreceptum, ideo a se est, nec ab alio esse potest[1]. »

Tametsi uterque loquendi modus eandem sententiam referat, melior tamen simpliciter est modus quem ipsa Sacra Congregatio Studiorum elegit : « Divina essentia... *per hoc quod est* ipsum Esse subsistens, *in sua veluti metaphysica ratione bene nobis constituta proponitur*[2]. »

---

1. Van der Meersch, op. cit., p. 154.
2. Prop., xxiii.

QUÆSTIO TERTIA

De divinis attributis et perfectionibus

AD Q. III-XI S. THOMÆ

Perfectus essentiæ divinæ conceptus nequit menti nostræ ingeri nisi conferatur essentia cum attributis. Hinc logicus ordo postulat ut jam de attributis divinis, tum in communi tum in speciali, disseratur.

ARTICULUS PRIMUS

DE ATTRIBUTIS DIVINIS IN COMMUNI

I. **Notio attributorum in Deo.** — Licet essentia divina sit in se simplicissima, æquivalet tamen pluribus realiter distinctis ; et, quia mens nostra nequit eodem conceptu eminentem realitatem effari, multis ac diversis terminis utitur ad eandem intelligendam et exprimendam. Illa igitur qualificativa quibus natura divina insignitur dicuntur *attributa* divina : Deus est *bonus*, *sapiens*, *infinitus*, *immensus*, *æternus*, etc.

Alia sunt *negativa*, alia *positiva*. Negativa, quæ, terminis negativis expressa, removent a Deo omnem creaturarum imperfectionem et indirecte perfectionem Dei supereminentem ostendunt : sic infinitas, immensitas, etc., innuunt Deum nullo limitum genere, quibus subjiciuntur creata, circumscribi, et idcirco in se comprehendere totam plenitudinem esse et vivere. Positiva autem sunt quæ, terminis positivis expressa, directe perfectionem Deo adscribunt, ut proprietates quæ ens consequuntur, veritas, bonitas, et etiam aliæ magis determinatæ, ut sapientia, omnipotentia, etc.

Quæstio theologica et dogmatica est utrum et quomodo attributa ab essentia divina discriminentur.

II. **Quædam principia inconcussa et fundamentalia : in Deo nullam esse compositionem aut distinctionem realem, sive inter Deum et deitatem, sive inter essentiam et existentiam, sive inter essentiam et attributa, sive aliam quamcumque compositionem.**

Distinctionem realem in Deo finxerunt plures philosophi et theologi medio ævo. Gilberto Porretano, episcopo Pictaviensi, sæculo XII, tribuitur sententia quæ vult divinitatem non esse Deum, sed formam qua Deus est[1]. Abbas Joachim putavit unitatem personarum in Deo non esse veram et propriam, sed quasi collectivam et similitudinariam, et idcirco *quaternitatem* adstruebat, videlicet tres personas et illam communem essentiam, quasi quartam.

Gualter etiam propugnavit distinctionem realem attributorum ab essentia[2]. Palamitæ, sæculo XIV, distinctionem realem invexerunt inter essentiam Dei et activitatem seu operationem, quæ ponitur inferior essentia.

Unitatem porro absolutam seu carentiam cujusvis realis distinctionis in Deo profitentur explicite concilia et Summi Pontifices.

Jam concilium Toletanum XV (688), definit : « Aliud quippe est homini id quod est sine velle et aliud velle etiam sine sapere. In Deo autem non est ita, quia simplex ita natura est, et ideo *hoc est illi esse quod velle, quod sapere*[3]. » Error autem Gilberti fuit damnatus in concilio Remensi, sub Eugenio III, 1148 : « Credimus et confitemur simplicem naturam divinitatis esse Deum, nec aliquo sensu catholico posse negari quin *divinitas sit Deus et Deus divinitas*[4]. » — Concilium Lateranense IV damnat et reprobat errorem Abbatis Joachim et profitetur « *quia quælibet trium personarum est illa res, videlicet substantia, essentia, seu natura divina*[5]. »

1. De Gilberto consuli potest, Abbé Bertaud, *Gilbert de la Porrée*, Paris, Oudin. Putant aliqui opinionem præfatam falso attribui Porretano. Cf. de San, *Tractatus de Deo Uno*, Lovanii, 1894, n. 55, 95, etc.
2. Cf. de San, op. cit., n. 95.
3. Denzinger, 294.
4. *Idem*, 389.
5. *Idem*, 431, 432.

Paulus IV, 7 Augusti 1555, damnat Socinianos et omnes qui asseruerunt « Deum omnipotentem non esse trinum in personis et *incomposita omnino indivisaque unitate substantiæ et unum unamet simplici divinitatis essentia*[1]. » Demum, concilium Vaticanum docet Deum esse unam et *simplicem omnino* substantiam[2].

Quapropter ex declarationibus Ecclesiæ, liquet Deum esse Deitatem, Deum esse suam essentiam, et singulas personas esse realiter ipsam essentiam seu substantiam divinam. Idem jam docuerant SS. Patres. Hinc effatum S. Augustini : « *Quod habet est*[3] » ; et illud S. Gregorii Magni : « *Sed hoc quod habet est*[4] ». Quod adhuc expressius asserit S. Scriptura ; nam Deus dicitur *vita, veritas, caritas, ille qui est*[5], quasi diceretur : « Non solum habeo vitam et perfectionem, sed sum hæc omnia, si quidem *Ego sum qui sum.* »

Ratio theologica, quam evolvit S. Thomas, a. 3, in hoc resumitur : In omni quod non est sua essentia suppositum se habet ad essentiam, quæ habet rationem formæ et actus, sicut potentia ad actum. Nulla porro admiscetur potentia in Deo, quem jam constat esse actum purum. Ergo Deus est sua essentia.

Unde etiam colligitur idem esse prorsus in Deo essentiam et esse ; quod triplici ac evidenti argumento probat Angelicus.

Arg. Ium. Si esse divinum ab essentia discriminaretur, deberet vel ab ipsa essentia causari vel a causa exteriori produci. Neutrum autem dici potest. Ergo. Prob. min. Non ab essentia vel principiis essentialibus, quia ab eo quod non concipitur ut ens actu non potest aliquid dimanare. Sed essentia non concipitur actu nisi per existentiam. Ergo existentia nequit dimanare ab essentia vel principiis essentialibus.

Arg. IIum. Ubicumque esse ab essentia distinguitur, essentia se habet ad esse sicut potentia ad actum, quia

1. *Idem*, 993.
2. *Idem*, 1782.
3. S. AUGUSTIN, *In Joan*, tract. X, c. IX ; *P. L.*, XXXV, 1887.
4. S. GREGOR. M., *Moral.*, lib. XVIII, c. L ; *P. L.*, LXVI, 87.
5. JOAN., I, 4 ; VI, 6 ; XIV. 8 ; *Epist. Joan.*, I, IV, 8 ; *Exod.*, III, 14.

esse est ultima actualitas omnis formæ. In Deo porro nihil est potentiale. Ergo.

Arg. IIIum. Quod habet esse et non est ipsum esse, debet esse per participationem, quia jam non est per se totum. Deus autem non nisi ens per essentiam concipitur. Ergo.

Quæ principia sunt maximi momenti et perpetuo recolenda in tractatu de Deo, quum ex identitate vel distinctione essentiæ et existentiæ desumatur discrimen Dei et creaturarum.

Unde, ex adverso, ubicumque idem est essentia et esse, existentia non est causata, resque ipsa est actus purus, et ens per essentiam. Quapropter idem ponere essentiam et existentiam in creatis est profiteri creaturam esse improductam, actum purum, ensque per essentiam et necessarium : quod est convellere totam philosophiam christianam[1].

Eadem argumenta evincunt nullam esse distinctionem realem inter essentiam et attributa divina ; secus essentia se haberet ad ipsa ut potentia ad actum et hinc desineret ratio actus puri. Ceterum Ecclesia expresse declaravit in Deo *idem esse divinitatem et sapientiam et magnitudinem et æternitatem et unitatem.* Ita concilium Remense, jam citatum, sub Eugenio III, 1148 : « Si vero dicitur Deum sapientia sapientem, magnitudine magnum, æternitate æternum, unitate unum, divinitate Deum esse, et alia hujusmodi : credimus nonnisi ea sapientia quæ est ipse Deus, sapientem esse ; nonnisi ea magnitudine quæ est ipse Deus magnum esse ; nonnisi ea æternitate quæ est ipse Deus æternum esse ; nonnisi ea unitate quæ est ipse Deus unum esse ; nonnisi ea divinitate Deum esse quæ est ipse : id est seipso sapientem, magnum, æternum, unum Deum[2]. »

1. Cf. nostr. *Curs. Phil.*, t. V, p. 70 ss. — P. DEL PRADO, O. P., *De veritate fundamentali Philosophiæ christianæ.* Unde inter XXIV theses a S. Congregatione approbatas, hæc est maxime notanda : « *Quapropter in absoluta ipsius esse ratione unus subsistit Deus, unus est simplicissimus ; cetera cuncta quæ ipsum esse participant, naturam habent qua esse coarctatur,* AC TAMQUAM DISTINCTIS REALITER PRINCIPIIS ESSENTIA ET ESSE CONSTANT. »
2. DENZINGER, 389.

Demum hæc principia clarissime evincunt Deum nullatenus posse venire in compositionem aliorum, quia tunc esset pars quædem, et quia nulla pars potest esse prima simpliciter, Deus nec esset prima et per se causa efficiens, nec primum et per se agens, nec primum et per se ens (a. 8).

III. **Efficacissima pantheismi confutatio.**

Unde S. Thomas, in hac quæstione III, excludendo a Deo omnem compositionem, ex materia et forma, ex Deo et deitate, ex essentia et existentia, ex genere et differentia, ex subjecto et accidentibus, omnemve aliam possibilem compositionem, efficacissime removet omne pantheismi periculum, sive pantheismi *monistici*, quatenus Deus esset anima mundi ; sive pantheismi *evolutionistici*, quatenus Deus se evolvendo fieret omnia ; sive pantheismi *idealistici*, sive pantheismi *entis indeterminati*, quatenus Deus sese determinando fieret id omne quod in genera et species dividitur[1].

IV. **Necesse tamen est** *mente* **distinguere in Deo naturam et attributa.** — Ratio et necessitas harum distinctionum est, ex una parte, summa eminentia divini esse, et, ex altera parte, limitatio intellectus nostri.

Eminentia quippe divina, cum sit infinita et æquivaleat multis ac realiter distinctis, præbet innumeris conceptibus fundamentum. Si Deum intuitive apprehenderemus, ut beati, uno conceptu Deum intelligeremus ; sed, quia in præsenti statu Deum ex creaturis attingimus et quia creaturæ nonnisi limitato gradu perfectiones divinas referunt, multis conceptibus indigemus ad supremam perfectionem cognoscendam.

Aliunde mens nostra non valet uno ac simplici actu veritatem perfecte consequi sed per diversos motus procedit, nempe componendo, dividendo, ratiocinando, et idcirco pluribus ac distinctis conceptibus indiget ad intelligendum id quod reapse unum et indivisium est[2].

1. Recclantur definitiones concilii Vaticani, DENZINGER, 1803, 1804. — De pantheismo disseruimus in II vol. *Curs. Phil.*, Tract. I, q. 1.
2. Cf. nostr. *Logic. Maj.*, Tract. II.

Talis igitur cognoscendi modus est necessarius et utilissimus in theologia et fide nostra. Hinc propositio Eckardi damnata a Joanne XXII, 27 martii 1329 : « *Nulla igitur distinctio in ipso Deo esse potest* AUT INTELLIGI[1]. »

V. **Quænam igitur intelligenda sit distinctio inter Dei essentiam et attributa.**

Præter sententiam Porretanorum jam exclusam, triplex occurrit in scholis sententia. Prima, quæ est Nominalium, vult distinctionem mere nominalem, seu rationis ratiocinantis[2]. Secunda, Scotistarum, ponit famosam *distinctionem formalem actualem ex natura rei*, quam exhibent mediam inter distinctionem rationis et distinctionem realem[3]. Tertia, quæ est communis, docet attributa divina et ab essentia et inter se distingui distinctione virtuali, seu distinctione rationis ratiocinatæ minori.

Dicitur distinctio rationis mere ratiocinantis, si nullum stet fundamentum distinguendi ; est autem rationis ratiocinatæ, si adsit verum distinguendi fundamentum ; et hæc duplex est : *major*, nempe inter duas formalitates, quarum una alteram non includit, ut inter animalitatem et rationalitatem in homine ; et *minor*, inter duas formalitates, quarum conceptus, licet diversi, se mutuo involvunt, sicut conceptus unius, quamvis non sit merus conceptus entis, ipsum tamen includit necessario[4].

Quibus prænotatis, probatur breviter doctrina communis.

Distinctionem non esse nominalem tantum eruitur ex damnatione propositionis Eckardi : si distinctio *intelligi* potest in Deo, non est secundum vocabula tantum, sed et secundum conceptus attenditur. Ceterum Scriptura, Patres, sensusque communis fidelium, non intendunt

1. DENZINGER, 732.
2. Nominalismum jam quoad rem docuerat, sæculo IV, EUNOMIUS, arianus, qui volebat omnia nomina quæ de Deo dicuntur esse mera synonyma ; deinde in systema exstruxerunt OCCAM, GABRIEL BIEL, etc. — Cf. *Diction. théol.*, art. *Eunomius*, et art. *Dieu*, col. 767.
3. Cf. SCOT, *I Sent.*, dist., 8, q. 4, n. 17.
4. Cf. Commentat. jam. cit., et TABARELLI, p. 139 ss.

mera synonyma quando Deum vocant verum, bonum, infinitum, immensum, æternum, etc.

Unde sic arguitur : Quoties dantur nomina non mere synonyma, dantur conceptus non identici, quia nomina sunt vera conceptuum signa. Sed ubicumque sunt conceptus non identici, locus est distinctioni rationis ratiocinatæ. Ergo. Explicatur min. Distinctio rationis ratiocinatæ attenditur penes conceptus diversos : vel quia eorum objecta sunt diversa, vel quia objectum, licet unum, diversos importat respectus. Quia ergo essentia divina et diversa attributa fundamentum præbent diversis conceptibus, distinguuntur inter se distinctione rationis non mere ratiocinantis, sed ratiocinatæ ; et, quia tamen illæ variæ perfectiones tantam præ se ferunt eminentiam ut una aliam includat, non est distinctio major, sed minor.

Vel, aliis verbis distinguuntur inter se virtuali dumtaxat distinctione, ea quæ, quamvis sint in se simplicissima, æquivalent multis realiter distinctis. Hujusmodi porro sunt essentia Dei et attributa, quæ multis ac distinctis æquivalent, sed in se sunt una ac simplicissima realitas[1].

---

1. Recolantur quæ disseruimus de distinctione in *Curs. Philos. Thomist.*, V, pp. 103-113, ubi etiam excluditur distinctionis scotistica.

ARTICULUS SECUNDUS

DE ATTRIBUTIS DIVINIS IN SPECIALI

I. **Attributorum divisio**. — Alia sequuntur ipsum ens, aut sicut proprietates *transcendentales*, et sunt unitas ac simplicitas, veritas, bonitas ; vel ut proprietates *generales* quæ oriuntur ex perfectione et modo habendi perfectionem[1], ut infinitas, quæ limites excludit quoad esse, et immensitas, quæ limites excludit quoad locum, et æternitas, quæ limites removet quoad durationem ; alia referuntur ad intellectum vel operationem intellectus, ut sapientia, providentia, alia ad voluntatem vel operationem voluntatis, volitionem nempe et amorem, ut misericordia et justitia ; vel respiciunt operationem ad extra, et hujus principium immediatum est omnipotentia.

Tractatus de istis imbibitur in quæstionibus de intellectu et voluntate.

De simplicitate jam actum est. Superest inquirendum breviter de attributis negativis, quæ sunt infinitas, immensitas, immutabilitas, æternitas. Quia hæc attenduntur secundum perfectionem vel modum habendi perfectionem, disserit imprimis S. Doctor de divina *perfectione* et *bonitate*.

II. **De perfectione Dei** (q. IV). — Deum esse perfectum tota Scriptura commemorat. Sufficiat recolere verba Christi Domini : « *Estote* perfecti, sicut et Pater vester cælestis perfectus est[2]. » Quæ verba sic exponit concilium Later. IV : « Estote perfecti perfectione gratiæ, *sicut Pater vester cœlestis perfectus est* PERFECTIONE NATURÆ[3]. » Licet directe sermo fiat de perfectione morali, intelligi

1. Cf. HUGON, *Curs. Phil.*, t. V, p. 165.
2. MATTH., V, 48.
3. DENZINGER, 432.

potest de perfectione absoluta, sicut alibi Christus declarat Deum *solum bonum* seu simpliciter perfectum[1].

Hinc concilium Vaticanum definit non solum Deum esse perfectum sed *omni perfectione infinitum*.

Ratio theologica quam evolvit Angelicus et ipsas radices rei attingit. Cum enim perfectio attendatur secundum actum et primum principium sit maxime in actu, liquet omnino illud esse maxime perfectum. Deus porro est primum principium activum. Ergo est maxime perfectum. Quia vero quidquid in effectu reperitur, præexistit in causa modo eminentiori, oportet omnes creaturarum perfectiones in Deo contineri, simplices quidem *formaliter-eminenter*, mixtas autem *virtualiter-eminenter*. Sufficit hæc commemorare, nam ex professo alibi exposuimus[2], sicut et quæstiones de bonitate[3].

Hinc intelligitur qua ratione creaturæ sint Deo *similes*. Similitudo est communicatio in eadem forma. Tripliciter autem fieri potest communicatio in forma : 1° eadem ratione et eodem modo, ut inter duo æqualiter alba ; 2° eadem ratione, sed non eodem modo, ut inter duo inæqualiter alba ; quod quidem habetur tantum in formis accidentalibus non vero in substantialibus, quæ non suscipiunt magis et minus. 3° Nec eodem modo nec eadem ratione, ut animal et medicina dicuntur sana. Creaturæ porro communicant cum Deo in eadem forma, scilicet entis, veri, boni, nec eodem modo, nec eadem ratione, sed analogice tantum, analogia quidem tum attributionis tum proportionalitatis[4]. Ergo creaturæ omnes sunt Deo similes, vera quadam similitudine, quatenus forma, seu ratio entis, invenitur in ipsis realiter et intrinsece ; sed imperfecte et analogice tantum similes, quia forma non est *in ipsis* eadem ratione ac in Deo.

Deus tamen non dicitur similis creaturis; quia forma

1. Cf. Knabenbauer, *In Matth.*, p. 155, 244, et *In Marc*, p. 112 ss ; P. Lagrange, O. P., *saint Marc*, cap. x, v. 18.
2. De perfectione generatim et de modo quo perfectiones inferiorum contineantur in Deo cf. nostra *Curs. Philos.*, V, p. 165-173.
3. *Ibid.*, 130, 141.
4. Cf. *Curs. Philos., Thomist.*, V, 19 ss.

quæ est in Deo non est per respectum ad creaturas, dum forma qua creaturæ dicuntur similes est per respectum ad Deum, in quo ratio entis et perfectionis simpliciter et plenissime habetur.

III. **De infinitate Dei** (q. vii). — Illam maxime effert S. Scriptura : « Magnus Dominus et laudabilis nimis, et magnitudinis ejus non est finis[1]... Magnus et non habet finem, excelsus et immensus[2]. »

Fuerunt tamen nostris temporibus plures, præsertim pragmatistæ, qui contenderent Deum non esse vocandum infinitum, sed vocem illam esse jam a viro scientifico excludendam et solis theologis permittendam[3]. — Rem aliqualiter in dubium vertunt Schiller in Anglia, Hugel in Germania.

Verum fides catholica illud retinet et concilia solenni magisterio consecrarunt ; sic concilium Vaticanum pronuntiat Deum esse *omni perfectione* INFINITUM[4] ; sicut jam Patres Deum simul immensum et infinitum prædicant[5]. Infinitatem Dei positivam negant omnes monistæ, pantheistæ et generatim omnes qui contendunt Deum esse *in fieri*.

Ratio autem apodictica desumitur ex notione Dei, qui est Esse subsistens.

Infinitum positivum dicitur quod nullis restringitur limitibus. Atqui Esse subsistens nullis potest limitibus restringi : non ex parte agentis, quia non habet causam; non ex parte subjecti, quia in nullo recipitur ; non ex parte ipsius esse, quod vi sui nonnisi perfectionem dicit et est *maxime formale* omnium, unde non limitatur nisi in aliquo recipiatur. Ergo Deus est positive et simpliciter infinitus.

Quapropter S. Congregatio Studiorum infinitatem Dei

1. *Ps.* cxliv, 3.
2. Baruch., iii, 25. — Cf. art. *Dieu* in *Diction. théol.*, col. 1022 ss.
3. Cf. P. Garrigou-Lagrange, O. P., *Le Dieu fini du Pragmatisme*, in *Revue des sciences philos. et théol.*, avril 1907, et libr. *Dieu*.
4. Denzinger, 1782.
5. De doctrina Patrum circa infinitatem Dei, cf. Kleutgen, *De Deo*, n. 327 ; L. Janssens, t. I, p. 287 ss. — Legatur S. Gregorius Nazianzenus, *Orat.*, xxxviii, n. 7 ; *P. G.*, xxxvi, 318.

repetit ex notione ipsius Esse subsistentis : « Divina essentia, per hoc quod exercitæ actualitati ipsius esse identificatur seu per hoc quod est ipsum Esse subsistens, in sua veluti metaphysica ratione bene nobis constituta proponitur et *per hoc idem rationem nobis exhibet suæ* INFINITATIS *in perfectione*[1]. »

Hic sistimus, cum cæteras quæstiones de infiniti notione conceptu, existentia, absolverimus in *Cursu Philosophiæ Thomisticæ*[2].

IV. **De immensitate et ubiquitate** (q. VIII). — **Notio utriusque**. — Immensitas est illa divinæ naturæ perfectio qua Deus absque sui mutatione potest esse præsens in omnibus rebus et locis, etiam infinitis si dari possent; ubiquitas autem est ipsa præsentia in omnibus rebus et locis existentibus. Hinc liquet discrimen inter immensitatem et ubiquitatem, seu omnipræsentiam : immensitas dicit *virtutem* essendi ubique, ac proinde semper datur etiam si nulla existat creatura; omnipraesentia vero est actuale *exercitium* virtutis essendi ubique, et idcirco con notat creaturam existentem. Igitur ante creationem Deus non erat omnipræsens, sed erat in seipso ; at jam erat immensus, quia inerat ipsi virtus sese exhibendi præsentem in omnibus rebus quas erat producturus.

Recolantur breviter præcipui modi essendi in loco. *Circumscriptive*, quando aliquid ita applicatur loco ut totum locatum toti loco et partes locati partibus loci respondeant; qui modus importat ut res habeat dimensiones et applicetur loco mediantibus propriis dimensionibus : unde angeli non sunt in loco circumscriptive, quia dimensionibus carent, nec corpus Christi in Eucharistia, quia, licet dimensiones retineat, non tamen applicatur loco mediantibus propriis dimension bus, sed mediantibus dimensionibus hostiæ sub quibus latet. — *Definitive* autem aliquid est in loco quando ita conjungitur uni loco ne possit in alio consistere ejus quippe virtus ita definitur et limitatur in uno loco ne possit alibi applicari. Hoc modo angeli

1. *Prop.*, XXIII.
2. Vol. V, p. 179-195.

sunt in loco. *Ubique* igitur est quod nec circumscriptive nec definitive, sed ita est in uno ut possit in omnibus simul locis et locatis esse, ut continens et excedens omnia[1].

V. **Errores**. — Licet plures veteres sapientes agnoverint Deum esse ubique, plerique tamen ethnici philosophi Deum collocant in primo cælorum nec necessitatem omnipræsentiæ suspicati sunt, ut animadvertit Tertullianus[2]. Nonnulli hæretici, prioribus Ecclesiæ sæculis, tentarunt hoc dogma pervertere. Juxta gnosticos, Deus supremus non est in nostro mundo præsens, sed interDeum et nos mediant æones innumeri ; juxta manichæos, Deus non est præsens in materia, quæ a principio malo procedit ; juxta arianos, Deus operatur quidem ubique, at Dei essentia non est ubique præsens[3].

Nonnulli Calvinistæ, sicut Vorst, et Sociniani in eundem impegerunt errorem.

Newton et Clarke non attingunt genuinum immensitatis conceptum, illam exhibendo ut spatium infinitum[4]. Plures philosophi spiritualistæ, ut Rémusat, Hauréau, negant immensitatem, eo quod inde putent induci pantheismi periculum : est quidem Deus per virtutem ubique præsens, aiunt, at non per essentiam, secus esset aliquid rerum.

Non intelligunt isti essentiam esse *in* rebus quin sit *aliquid* rerum. Sufficit tamen obvia distinctio : potest esse aliquid præsens per essentiam quatenus *informat* locatum, et sic est pars ipsius, vel præsens per essentiam quatenus *efficienter* largitur esse et conservari loco et locato et illa infinite excedit, et jam non est pars intrinseca locati, sed causa ; sicut exponit hic Angelicus in principio art. 1 : « *Non* quidem *sicut pars* essentiæ, vel sicut accidens, sed sicut *agens* adest ei in quod agit ».

Respondetur itaque : quod est in rebus *ut forma*, est pars

1. Quoad cetera, cf. *Curs. Phil. Thomist.*, t. II, p. 196 ss. ; t. III, p. 191 ss.
2. Cf. TERTULL., *Apol.*, 47 ; *P. L.*, II, 518.
3. Cf. *Diction. théol. cathol.*, et *Diction. apolog.*, art. *Dieu* et art. *Gnose*, *Gnosticisme*.
4. Cf. NEWTON, *Princip.*, l. III, CLARKE, *Lettres à Leibnitz* et *Traité de l'existence de Dieu*.

et aliquid rerum concedo ; quod est in rebus *ut agens*, seu ut *causa efficiens*, est pars, et aliquid rerum, nego. — Deus porro est in rebus ut agens, quod ex conclusione constabit.

VI. **Conclusio : Deus est in omnibus rebus intime et substantialiter præsens.**

De fide. Symbolum Athanasianum : « Immensus Pater, immensus Filius, immensus Spiritus Sanctus[1] » Concilium Romanum sub Damaso Papa, 380, confitetur tres personas... *omnia continentes*, visibilia et invisibilia[2]. Hic asseritur factum et ratio ubiquitatis ; sunt nempe personæ ubique præsentes quia res continent sicut causa efficiens quæ largitur et conservat esse. — Concilium Later. IV : « Firmiter credimus quod unus solus verus Deus... *immensus*[3]. » Item concilium Vaticanum confitetur esse Deum verum... *immensum*[4].

Textus Scripturæ sunt manifesti et notissimi, præsertim Ps. CXXVIII ; et quasi omnes in illo effato D. Pauli resumuntur : « In ipso enim vivimus, movemur et sumus[5]. »

De traditione patristica sufficiat referre hæc verba S. Ambrosii : « Deus complens omnia, nusquam ipse confusus, penetrans omnia, nusquam ipse penetrandus ; ubique totus, eodemque tempore vel in cœlis, vel in terris, vel in novissimo maris præsens[6]. » Et hunc pulcherrimum textum S. Gregorii M. : « Unus et idem, totus ubique præsidendo sustinens, et sustinendo præsidens, circumdando penetrans, penetrando circumdans[7]. »

Si quidam Patres dicunt Deum non esse in loco, intendunt non circumscribi loco, sed esse infinitum[8].

Probatur ratione S. Thomæ. Oportet ut causa per se et

1. DENZINGER, 39.
2. *Idem*, 79.
3. *Idem*, 428.
4. *Idem*, 1782.
5. *Act.*, VII, 50.
6. S. AMBROS., *De Fide*, l. I, c. XVI, n. 106 ; *P. L.*, XVI 552.
7. S. GREGOR., *M.*, *Moral.*, lib. II, c. XII ; *P. L.*, LXXV, 565.
8. Cf. S. BASIL., Homil. in illud : *In principio erat Verbum*. *P. G.*, XXXI, 480.

immediate operans in rem aliquam conjungatur illi aut simul virtute et substantia aut saltem virtute. Atqui Deus est causa operans per se et immediate in omnibus rebus. Ergo oportet ut Deus sit in omnibus rebus præsens saltem virtute. Porro, cum in Deo non distinguatur virtus a substantia, ubi est virtus adest pariter substantia. Ergo Deus est in omnibus rebus per substantiam præsens. Ratio majoris est quia non fit effectus in passo nisi agens attingat passum. Sed attingere passum est conjungi passo. Quæ conjunctio fieri potest vel immediatione suppositi, vel immediatione virtutis, sicut scribens conjungitur passo immediatione virtutis, non immediatione suppositi ; dum calamus conjungitur immediate per suppositum et mediate per virtutem.

Semper itaque et in omni actione requiritur contactus saltem virtutis ; quia, cum operari sequatur esse, nequit agens operari ubi nullo modo est. Hinc verissimum axioma : *Actio in distans simpliciter accepta repugnat*[1]. Agens quippe et passum se habent sicut actus et potentia. Atqui actus non perficit potentiam nisi conjungatur illi, nec forma dat actum materiæ nisi stricte illi uniatur. Ergo.

Prob. min. Deus intime operatur ubicumque est effectus Dei proprius. Sed in quacumque re est effectus Dei proprius, nimirum *esse*, quod a Deo immediate pendet, non solum quando producitur, sed et quamdiu conservatur, quodque dicitur id quod est profundius et intimius et actualius in qualibet re. Ergo Deus operatur intime et per se in omnibus rebus. Ratio minoris subsumptæ hæc est : Esse est effectus *proprius* illius tantum qui esse habet ex se et ex propria natura. Atqui solus Deus habet esse ex se et ex propria natura, cum sit Esse per essentiam seu Esse subsistens. Ergo solius Dei esse est effectus proprius[2].

Semel autem ostenso Deum esse intime præsentem in omnibus rebus per virtutem, illico apparet adesse præsentem etiam per substantiam, quæ a virtute non discriminatur.

1. Cf. *Curs. Phil. Thomist.*, VI, p. 142 ss.
2. De hoc effato, cf. *Curs. Phil. Thomist.*, t. V, p. 81-82.

VII. **De ratione præsentiæ Dei in rebus.**

Licet Deus sit per suam substantiam in qualibet re intime præsens, ratio tamen præsentiæ non est ipsa substantia. Hinc quæstio de ratione *formali* præsentiæ Dei in rebus, ac consequenter de vero immensitatis conceptu. Justa Scotistas, Molinam, Lessium, Toletum, Franzelin, Hurter[1], formalis ratio præsentiæ Dei in rebus est illimitatum esse divinum, seu infinitas divinæ præsentiæ ; et consequenter immensitas est illimitata divinæ substantiæ diffusio, seu infinita divinæ substantiæ extensio ; juxta Thomistas[2], formalis ratio præsentiæ Dei in rebus est applicatio virtutis, seu actio virtualiter transiens, ita ut Deus ibi tantum sit ubi operatur ; ac subinde immensitas est virtus qua valet se exhibere ubique præsentem[3].

VIII. **Conclusio : Formalis ratio præsentiæ divinæ in rebus est operatio Dei virtualiter transiens.**

Duplex actio in Deo distinguitur : actio nempe immanens tantum, ex qua nihil extra Deum procedit et actio formaliter immanens et virtualiter transiens, quæ, licet in Deo consistat, *virtutem* tamen habet præstandi quod præstat actio formaliter transiens, scilicet ponendi effectum ad extra : quia igitur in Deo remanet, dicitur formaliter immanens et, quia virtute sua effectum externum producit, recte vocatur virtualiter transiens.

Probatur conclusio. Ratio quam assignat Scriptura cur sit Deus præsens in nobis est quia in nobis influit et causat vivere, moveri et esse : *In ipso enim vivimus, movemur et sumus*[4]. Atqui causare in nobis est nobis adesse per virtutem, seu per actionem vritualiter transeuntem. Ergo ratio quæ ex Scripturis colligitur cur sit

1. Cf. SCOT., II *Sent.*, dist. 3, q. V ; MOLINA in P. 1-8 ; LESSIUS, *De Summo Bono*, lib. II, c. III, v. 16 ; TOLET., *Comment.* in I. P., q. VIII, a. 1 ; FRANZELIN, thes. XXXIII ; HURTER thes. XIV.
2. Cum Thomistis militant, card. BILLOT, thes. IX ; L. JANSSENS, t. I, p. 323 ; VAN DER MEERSCH, n. 214 ss.
3. Cf. comment. S. Thom., in h. l. ; et P. FROGET *L'habitation du Saint-Esprit dans les âmes justes* I. P. ; Paris, Lethielleux.
4. *Act.*, VII, 50.

Deus in nobis præsens est actio Dei virtualiter transiens.

Nec aliam exhibet S. Thomas ; quippe qui semper ad rationem causæ vel agentis provocat : « *Sed sicut agens adest ei in quod agit.* »

Probatur ratione theologica. Cum substantia divina sit absoluta et independens a rebus creatis, nullam ad ipsas importat habitudinem actualis præsentiæ nisi quatenus facit eas actu pendere a se. Atqui facit eas actu pendere a se per operationem virtualiter transeuntem, quatenus nempe ponit effectum extra se. Ergo non habet actualem præsentiam in rebus nisi per operationem virtualiter transeuntem.

Confirmatur. Substantia secundum se a loco abstrahit ; unde, sicut substantia corporea non est in loco nisi per contactum quantitatis, ita substantia spiritualis non est in aliquo nisi per contactum virtutis, seu per operationem virtualiter transeuntem[1].

Hinc S. Augustinus excludit alium conceptum divinæ præsentiæ per modum diffusionis vel extensionis : « Ne igitur quasi spatiosa magnitudine opinemur Deum per cuncta diffundi, sed ita potius sicut est magna sapientia[2]. »

Restat igitur ut Deus sit in rebus præsens per applicationem virtutis[3].

IX. **Applicat autem Deus non per virtutem a se emissam, sed per infinitam virtutem a se indistinctam.** — Virtus quippe productiva esse, non ut est tale vel tale, sed esse simpliciter et universalissime sumpti, est ipsa virtus universalissima, seu infinita, a Deo indistincta. Atqui applicatio virtutis divinæ ad res importat virtutem productivam esse simpliciter et universalissime sumpti ; nam quod Deus

1. Objectiones Molinæ et illorum qui ipsi adhærent optime solvit, card. BILLOT, *De Deo Uno*, edit. 5, p. 113 ss. — Cf. etiam card. SATOLLI, in h. l., disp. II.
2. S. AUGUSTIN., *Epist. CLXXXVII, ad Dardan.*, c. IV. n. 11 ; *P. L.*, XXIII 836.
3. Quapropter optime concludit SYLVESTER FERRARIENSIS : « *Ipsa substantia est id quod est in loco, operatio vero est sibi ratio existendi in loco* ; sicut substantia corporis continetur loco, dimensio vero est sibi ratio quod a loco contineatur. » In III *Cont. Gent.*, cap. LXVIII.

producit non est esse ut tale, sed esse ut sic et absolute. Ergo illa applicatio non fit per virtutem a Deo emissam, sed per virtutem infinitam a Deo indistinctam.

Quocirca applicatio virtutis infinitæ, seu operatio virtualiter transiens, est formalis ratio omnipræsentiæ ; ipsa vero infinita virtus est formalis ratio immensitatis.

X. **Hinc solvitur quæstio utrum Deus sit in spatiis imaginariis.** — Quia ratio præsentiæ est operatio, Deus non est actu ubi non operatur actu. Atqui non operatur actu in spatiis imaginariis. Ergo non est actu.

Dici tamen potest esse *virtualiter*, quatenus virtutem habet sese exhibendi præsentem illa producendo[1].

Unde ante mundi creationem Deus non erat diffusus extra se, sed erat in se tantum. Ad rem S. Augustinus : « Antequam faceret Deus sanctos, ubi habitabat ? In se habitatabat Deus, apud se habitabat, et apud se est Deus[2]. » Et S. Bernardus : « Non est quod quæras ultra, ubi erat : præter ipsum nil erat, ergo in seipso erat[3]. »

XI. **Cur dicatur Deus esse ubique per essentiam, præsentiam et potentiam** (a. 3). — Hæc divisio, quæ a Petro Lombardo adhibetur[4], et jam a S. Gregorio M. innuitur[5], id utilitatis præ se fert ut omnes errores oppositos removeat. Quia enim manichæi contendunt corporalia non esse a Deo nec ejus virtuti subdi, idcirco Deus dicitur esse in omnibus *per potentiam*, cui omnia sunt subjecta ; quia alii providentiam universalem quæ singula cognoscat negarunt, idcirco dicitur esse *per præsentiam*, quatenus omnia nuda et aperta sunt oculis ejus : quia demum alii fingunt Deum non immediate operari in omnes creaturas, sed in primas

1. Cf. P. BUONPENSIERE, O. P., in h. l., n. 431, TABARELLI, p. 207 ss.
2. S. AUGUSTIN., *Enarrat.*, in Ps. CXXII, 4 ; *P. L.*, XXXVII, 1632.
3. S. BERNARD., *De Consider.*, lib. V, c. VI, n. 14 ; *P. L.*, CLXXXII, 796.
4. PETR. LOMBARD., *I Sent.*, dist. 37.
5. Cf. S. GREGOR. M., *Moral.*, lib. II, c. VIII, et *Homil.* VIII in *Ezech.* — Affinis modus loquendi habetur apud RICHARDUM A S. VICTORE, II *De Trinit.*, c. XXIII, et apud S. ANSELMUM, *De Fide Trinit.*, c. IV.

tantum, idcirco dicitur esse in omnibus *per essentiam*, tanquam causa immediata largiens esse et conservari.

Potentia seu virtus est principium immediatum quo res producit et est ratio formalis essendi in rebus (n. IX) ; *præsentia* autem innuit omnia *immediato conspectui* subjici ; *essentia* dicit vero immediationem non tantum virtutis sed et suppositi.

XII. **De speciali præsentia Dei in quibusdam.** — Præter *communem* præsentiam, quæ attenditur in ordine *naturæ*, sicut jam explicatum est, alia est *specialis* in ordine *gratiæ* et alia *specialissima* in ordine hypostatico. In justis Deus est *specialiter* præsens, non solum quatenus speciales effectus producit, sed quatenus substantialiter et personaliter in anima sancta inhabitat[1]. Ordo autem hypostaticus *specialissimam* importat præsentiam, vi cujus esse divinum humanitati assumptæ ita conjungitur et communicatur ut sit una hypostasis vel persona.

Exigit porro donum præsentiæ specialis in nobis ut et nos Deo inhæreamus per intellectum, frequentissime Deum cogitando, et per voluntatem semper illi placendo, quem modus diligendi est sine modo diligere[2] (q. IX).

XIII. **De immutabilitate Dei** (q. IX). — Eo ipso quod Deus, sit plenitudo essendi, seu primus motor immotus, vel actus qui nulli admiscetur potentiæ, non potest aliquid amittere vel acquirere, sed est absolute immutabilis. Platonici immutabilitatem divinam confessi sunt, quam negarunt monistæ, dum Deum vocabant indeterminatum quod se evolvendo fit omnia. Vetustissimum errorem suscitant recentiores pantheistæ et immanentistæ, qui legi progressus Deum ipsum subjiciunt, et Sociniani, qui docent esse divinum quidem mutationi non esse obnoxium, sed contingere posse in voluntate et decretis Dei variationem.

Fides catholica asseritur præsertim in conciliis Later. IV

1. P. FROGET, O. P., *L'habitation du Saint-Esprit dans les âmes justes*, Paris, Lethielleux ; Ed. HUGON, *Le Mystère de la Très Sainte Trinité*, p. 262-286.
2. S. BERNARD., *De Diligendo Deo*, c. I ; *P. L.*, CLXXXII, 974.

et Vaticano, ubi Deus vocatur *incommutabilis*[1]. Scriptura in hoc verbo S. Jacobi quasi tota resumitur : « *Apud quem non est transmutatio nec vicissitudinis obumbratio*[2] ; » et Traditio patristica in hoc effato S. Gregorii Magni : « *Sed, quia in Deo mutabilitas non venit, nulla ejus lumen umbra vicissitudinis intercidit*[3]. »

Ratio theologica desumitur, ut diximus, ex notione entis primi, motoris immobilis, actus puri absque ulla compositione, qui est simul plenitudo essendi. Ceterum, legatur littera S. Thomæ.

XIV. **Pro difficultatum solutione.** — Sufficit pauca recolere. 1° In Scripturis Deus dicitur *pœnitere*[4], quatenus destruit opus quod antea condiderat, sicut agit homo quem facti pœnitet ; sed hoc mutationem importat solum ex parte effectus.

2° In actu divino tria possunt attendi : actus ipse, terminusque actus, ac relatio quæ ex actu exsurgit inter Deum et creaturam. Actus quidem est absolute æternus et immutabilis, sicut essentia divina ; terminus autem ad extra est in tempore et mutationem *extrinsecam* tantum dicit, ex parte actus divini, quatenus illi respondet in tempore effectus qui prius non erat : sicut turris, quando a me cognoscitur, mutatur solum *extrinsece*, eo quod ipsi respondeat cognitio mea, quæ prius non erat. Relatio demum est realis ex parte creaturæ, sed rationis tantum ex parte Dei.

Itaque Deus in se remanens immotus diversa pro diversis temporibus operatur ; et, si quandoque mutat opera, nunquam tamen mutat consilia.

Quoad cetera quæ immutabilitatem spectant recolantur dicta in *Metaphysica*[5].

XV. **De æternitate Dei** (q. x). — Omnia quæ spectant æternitatis notionem, distinctionem ab ævo et tempore

1. Denzinger, 428, 1782.
2. Jac., I, 17.
3. S. Gregor. M., *Moral.*, lib. XII, c. XVII ; *P. L.*, LXXV, 1004. — Cf. S. Augustin., *Tract.* XXIII *in Joan.*, 9, et Serm. VII, n. 7 ; *P. L.*, XXXV, 1588 ; XXXVIII, 6.
4. *Genes.*, VI, 7.
5. *Curs. Philos. Thomist.*, t. V, p. 198-203.

requirantur in Philosophia nostra[1]. Satius erit in præsenti commemorare declarationes Ecclesiæ : in concilio Remensi, sub Eugenio III, 1148, in concilio Later. IV, in concilio Vaticano, ubi Deus dicitur *æternus*, immensus[2] ; et textum S. Augustini : « Summum bonum, quo superius non est, Deus est ; ac per hoc *immutabile* bonum est, et ideo vere *æternum* et vere *immortale*[3]. »

Ratio theologica desumitur ex immutabilitate. Æternitas sequitur immutabilitatem, sicut tempus sequitur motum ; nam æternitas est duratio absque successione, quæ quidem supponit prius et posterius. Unde qui est maxime immutabilis, non suscipiens prius et posterius, est maxime æternus. Imo Deus est sua æternitas. Cum enim æternitas sit duratio esse divini, ille est sua æternitas qui est ipsum esse divinum. Deus porro est esse divinum. Ergo Deus est sua æternitas. Ex qua notione confutantur omnes formæ monismi et pantheismi, quæ æternitatem pessumdant, eo ipso quod Deum subjiciant evolutioni vel cum perpetuo *fieri* confundant.

XVI. **Ex hoc etiam conceptu IMMUTABILITATIS, quæ est ratio æternitatis, colligitur differentia inter æternitatem, ævum et tempus.** — Æternitas est duratio entis immutabilis et quoad substantiam et quod operationem ; ævum est duratio entis immutabilis quoad substantiam, sed mutabilis quoad operationem ; tempus est duratio entis mutabilis et quoad substantiam et quoad operationem.

XVII. **Hinc demum eruitur Deum solum esse proprie æternum æternitate essentiali.** — Cum solus Deus sit suum esse et absolute immutabilis, creaturæ participant æternitatem eo modo quo participant immutabilitatem. Unde *æterna* dici possunt quadruplici sensu : 1° quæ habent durationem diuturnam, sicut dicuntur *montes æterni* ; 2° quæ habent interminabilitatem, sicut dicitur *ignis æternus*,

1. T. II, p. 212-228.
2. Denzinger, 39.
3. S. Augustin., *De nat. bon. cont. Manisch.*, c. I, *P. L.*, XLII, 551.

quamvis mutationem patiatur ; 3° quæ substantiam habent immutabilem, ut *creaturæ spirituales*, quæ sunt in ævo, et generatim ea omnia quæ, licet habeant initium, non tamen suscipiunt successionem et finem ; 4° et specialiter *visio beatifica* dicitur æterna, quia in illa nulla est nec esse potest variatio.

Itaque sensu proprio *æternitas participata* est mensura operationis creatæ quidem, sed supernaturalis et quæ nullam variationem admittit, ut visio beatifica et amor beatificus ; *modus* autem *æternitatis* est mensura rei supernaturalis, ut sunt virtutes infusæ, quæ utpote a Deo immediate derivatæ, aliquid de ejus duratione participant.

Demum *modus æviternitatis* est mensura alicujus operationis, quæ, licet non sit absolute invariabilis, non potest tamen deficere, sicut angelus semper habet cognitionem suæ essentiæ.

XVIII. **De definitione æternitatis.** — Optima est definitio Boetii, quam exponit et vindicat S. Thomas (ad 5) : « *Interminabilis vitæ tota simul et perfecta possessio*[1]. » — « Dicitur : *possessio*, quia in æternitate nihil exspectatur ut futurum, sed totum est in possessione quieta et permanenti. — Additur : *tota*, non quia partes suscipit, sed in quantum nihil ipsi deest. *Simul et perfecta*. In tempore enim duo sunt consideranda : scilicet ipsum *tempus*, quod est successivum, et *nunc* temporis, quod est imperfectum. Hinc dicitur : *tota simul* ad removendum tempus, et : *perfecta* ad excludendum nunc temporis... Dicitur : *vitæ*, quia subjectum æternum, vere æternum, non solum est ens, sed et vivens. Insuper vita se extendit quodam modo ad operationem, non autem esse. Protensio autem durationis videtur attendi secundum operationem magis quam secundum esse. Melius ergo fuit definire : *possessio vitæ*, quam *possessio esse*. — Tandem additur : *interminabilis*, quia ens omnino immutabile, sicut nec successionem, ita nec principium aut finem patitur[2]. »

1. Boetius, *De consolat. Philosophica*, t. V, pros. VI, *P. L.*, LXIII, 858.
2. *Curs Philos. Thomist.*, II, p. 216-217.

Alia, æquivalens, traditur a S. Anselmo definitio : « *Interminabilis vita simul perfecte tota existens*[1]. » Quam definitionem ipsi boetianæ definitioni esse præferendam putat L. Janssens. « Quum in duobus in quibus ab ea discrepat, majorem sibi vindicet profunditatem. Etenim *a*) constructio sine genitivo *(vita)* fortior est et efficacior ad significandum æternitatem esse ipsum Deum, quippe cujus vita est ejus esse. — *b*) Vita *existens* pariter melius indicat æternitatem mensurare τό esse ipsum Dei ; dum vitæ *possessio* identitatem inter possidentem et possessum minus valide exprimit[2]. »

Licet id verum sit, attenta solum grammaticali constructione, quoad rem tamen identitas illa ex tota definitione colligitur, et aliunde *possessio* importat statum firmum et tranquillum ac plenam quietem, quæ etiam beatitudinem innuit. Quapropter definitio boetiana, non grammaticaliter sed philosophice inspecta, videtur plenior ac pulchrior et idcirco præferenda.

Regi autem sæculum immortali, invisibili, soli Deo, honor et gloria in sæcula sæculorum. Amen[3].

XIX. **Compendium totius doctrinæ de essentia et attributis divinis.** — Traditur in illis thesibus quæ fuerunt a S. Congregatione Studiorum approbatæ, ut plane continentes Doctoris Angelici principia et pronuntiata majora. Admissa enim doctrina fundamentali de essentia et existentia, illico habetur vera notio Dei ejusque distinctio a creaturis.

Eo ipso quippe quod Deus sit actus purus, nullam admittit imperfectionem, nullamve limitationem aut multiplicitatem ; sed est necessario *unus*, *simplicissimus*, et, quia est absque ulla compositione, est penitus *immutabilis*, et quia est absque limite quoad locum et durationem, est absolute *infinitus*, *immensus*, *æternus*.

Hinc infertur constitutivum essentiæ divinæ esse ipsum

1. S. Anselmus, *Monolog.*, c. XXV.
2. L. Janssens, t. I, p. 385.
3. *I Tim.*, I, 17.

Esse subsistens; hinc tandem habetur ipsa *puritate sui esse* a finitis omnibus rebus secerni Deum.

Quapropter exscribere opportunum ducimus has theses :

« I. Potentia et actus ita dividunt ens, ut quidquid est vel sit actus purus, vel ex potentia et actu tamquam primis atque intrinsecis principiis necessario coalescat.

II. Actus, utpote perfectio, non limitatur nisi per potentiam, quæ est capacitas perfectionis. Proinde in quo ordine actus est purus, in eodem nonnisi illimitatus et unicus existit ; ubi vero est finitus ac multiplex, in veram incidit cum potentia compositionem.

III. Quapropter in absoluta ipsius esse ratione unus subsistit Deus, unus est simplicissimus ; cetera cuncta quæ ipsum esse participant naturam habent qua esse coarctatur, ac tamquam distinctis realiter principiis, essentia et esse constant.

XXIII. Divina essentia, per hoc quod exercitæ actualitati ipsius *esse* identificatur, seu per hoc quod est ipsum Esse subsistens, in sua veluti metaphysica ratione bene nobis constituta proponitur, et per hoc idem notionem nobis exhibet suæ infinitatis in perfectione.

XXIV. Ipsa igitur puritate *sui esse*, a finitis omnibus rebus secernitur Deus[1]. »

---

1. *Acta Apostolica Sedis.*, vol. VI, p. 383, sq. — Cf. opus nostrum : *Les vingt-quatre Thèses thomistes*, Paris, Téqui.

QUÆSTIO QUARTA

Quomodo Deus cognoscatur a nobis

AD Q. XII S. THOMÆ

In tractatu de Deo Uno considerat Doctor Angelicus quomodo Deus sit in sua natura et in suis attributis ; deinde, priusquam ad operationes divinas faciat gressum, exponit quomodo Deus a nobis cognoscatur : hinc sermo de visione intuitiva et beata.

Redit quidem iterum quæstio in tractatu de novissimis, ubi de gloria disseritur ; sed speciali ratione, hic in tractatu de Deo Uno, expenditur, quo melius innotescat quid sit Deus in se, ex modo quo est intelligibilis vel incomprehensibilis respectu creaturæ.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM ALIQUIS INTELLECTUS CREATUS POSSIT DEUM VIDERE PER ESSENTIAM, SEU DE VERITATE ET FACTO VISIONIS INTUITIVÆ

AD ART. 1 S. THOMÆ

I. **Status quæstionis.** — Quæritur utrum aliquis intellectus *creatus*, nempe in communi, sive angelicus sive humanus ; *possit*, absolute, abstrahendo a modo, sive per naturæ vires sive per gratiam ; *videre* Deum *per essentiam* id est immediate et intuitive, non tantum mediate, in alio et per aliud. *Visio* quidem actum visus proprie significat, sed propter dignitatem et certitudinem hujus sensus, extensum est vocabulum ad cognitionem aliorum sensuum,

---

1. Cf. Commentatores S. Thomæ, in. h. l.

etiam cognitionem intellectus, et demum ad cognitionem immediatam et intuitivam.

Possibilitatem porro visionis Dei intuitivæ negarunt, primis Ecclesiæ sæculis, nonnulli qui, testante S. Gregorio M., Deum dicebant etiam in regione beatitudinis, in claritate quidem sua conspici, sed in natura minime videri[1]. Postea, Almaricus, Waldenses, Arnaldistæ, contenderunt Deum non videri in se, sed in quadam irradiatione suæ claritatis. Sæculo XIV, Palamitæ et Armeni finxerunt pariter non videri Deum, sed æternam quamdam lucem a Deo derivatam « Videbunt claritatem Dei, quæ ab ejus essentia emanat, sicut lux solis emanat a sole et tamen non est sol[2]. »

II. **Conclusio : Intellectus creatus potest videre Deum per essentiam et intuitive, imo de facto vident beati in cælo.** — A posteriori et in actu exercito probatur possibilitas ex facto quod testatur fides ; a priori autem afferri possunt optimæ congruentiæ quæ rem suadeant, non tamen demonstrent ; et valet pariter ratio evincere objectiones quæ in contrarium fiunt non esse cogentes.

Documenta ecclesiastica sunt :

1° Concilium Viennense, 1311, in quo reprobatur error Beguardorum « quod anima non indiget lumine gloriæ ipsam elevante ad Deum videndum et eo beate fruendum[3]. » Hic asseritur simul et necessitas luminis gloriæ, de quo infra, et possibilitas Deum vivendi et eo beate fruendi.

2° Definitio Benedicti XII, 1336 : « Vident divinam

1. Cf. S. GREGOR. M., I *Moral*, XVIII, nis 83-93 ; *P. L.*, LXXVI, 91 ss.
2. Cf. *Libellus ad Armenos transmissus* a BENED XII, præsertim a. 7, 15, 23, 31. — Legatur hac de re : LE BACHELET, art. BENOIT XII, in *Diction. theol. cathol.*, col. 696 ss. — PALAMAS, qui etiam in errorem induxit Imperatorem JOANNEM CANTACUZENUM, docebat videri a beatis non essentiam divinam, sed lumen aliquod simile illi, quo refulsit Christus in monte Thabor ; qua propter Palamitæ dicti sunt etiam *Thaboritæ*. Cf. ALLATIUS, *De Concord. utriusque Ecclesiæ*, lib. II, c. XVI.
3. DENZINGER, 475.

essentiam visione intuitiva et etiam faciali, nulla mediante creatura in ratione objecti visi se habente, sed divina essentia immediate se nude, clare et aperte eis ostendente, quodque sic videntes eadem divina essentia perfruuntur, nec non quod ex tali visione et fruitione eorum animæ qui jam, decesserunt sunt vere beatæ et habent vitam et requiem æternam[1]. »

3° Concilium Florentinum : « Animas... in cœlum mox recipi et intueri clare Deum trinum et unum, sicuti est, pro meritorum tamen diversitate alium alio perfectius[2]. »

III. **Argumentum scripturisticum.** — Ipse Christus diserte affirmat : « Beati mundo corde, quoniam ipsi *Deum videbunt*. — Angeli eorum semper vident *faciem Patris mei*, qui in cœlis est[3] ».

Promittit igitur Dominus nos Deum aliquando visuros, sicut vident nunc angeli, visione scilicet *faciali*, seu intuitiva[4].

S. Joannes : « Charissimi, nunc filii Dei sumus, et nondum apparuit quid erimus. Scimus quoniam, cum apparuerit, similes ei erimus : quoniam *videbimus eum sicuti* est[5]. »

Hic opponitur visio patriæ cognitioni præsenti : in hac enim vita nondum est *apparitio*, seu revelatio Dei perfecta, in patria autem Deus nobis *apparebit* intuitive sicuti est.

Textus classicus est ille Pauli : « Ex parte enim cognoscimus et ex parte prophetamus. Cum autem venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est. Videmus nunc per speculum in ænigmate ; tunc autem facie ad faciem. Nunc cognosco ex parte ; tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum[6]. »

1. DENZINGER, 530. De illa Constitutione. Cf. LE BACHELET, in *Diction. theol. cathol.*, col. 657 ss.
2. DENZINGER, 693.
3. MATTH., V, 8 ; VIII, 10.
4. Cf. S. AUGUSTIN., *De Civit. Dei.*, lib. XXII, c. XXIX ; *P. L.*, XLI, 796 ss.
5. *I Epist.* JOAN., III, 2.
6. *I Cor.*, XIII, 9-13. — Cf. *Comment.* S. THOMÆ, in. h. l. ; CORLUY, in. h. l. ; P. HUGUENY, O. P., *Revue Thomiste*, janvier 1905, p. 672 ss.

Apostolus antithesim instituit inter cognitionem viæ et cognitionem patriæ. 1° Præsens cognitio est per *speculum*, seu mediata, id est per speciem in altero resultantem, seu in medio creaturarum. 2° Est *in ænigmate*, quia etiam cognitio supernaturalis remanet obscura et confusa. Dicitur quippe ænigma sermo sub verbis obviis sensum profundum et difficilem continens ; ita in cognitione fidei sub verbis humanis exhibentur conceptus rerum quæ nos excedunt et nonnisi per analogiam exprimuntur. 3° Cognitio viæ est ex *parte*, seu imperfecta, quæ objectum nec comprehendit nec adæquat nec intus legit. Cognitio autem patriæ erit 1° *facialis*, id est immediata, non per speculum ; 2° *clara*, non in ænigmate ; 3° *perfecta*, non ex parte tantum.

IV. **Traditio patristica**. — Licet nonnulli scriptores ecclesiastici, ut Theodoretus, in modo loquendi defecerint, traditio ipsa patristica numquam defecit[1]. S. Basilius testatur fore in altera vita contemplationem nudæ divinitatis[2]. S. Chrysostomus, cujus mentem dubiam fuisse nonnulli exhibent, aperte profitetur visionem intuitivam « Quid dicemus quando, regis cubiculis adapertis, intueri licebit ipsum regem, non per speculum nec per ænigma, sed facie ad faciem, non amplius per fidem, sed per speciem[3]. » Docent pariter Patres visionem non retardari ; sic S. Gregorius Nazianzenus patrem suum jam fruentem Deo cum angelis contemplatur[4].

Si quando Patres dicunt Deum esse prorsus invisibilem, id quadrupliciter intelligi potest : 1° de visione *comprehensiva*, quia infinitum a facultate finita comprehendi nequaquam potest[5] ; 2° de visione *corporali* ; 3° de visione

1. Cf. TABARELLI, *De Deo Uno*, p. 268, ss.
2. S. BASIL., *Epist.*, VIII, n. 7 ; *P. G.*, XXXII, 257.
3. S. CHRYSOST., *Epist. I ad Theod.*, 11 ; *P. G.*, XLVII, 292.
4. S. GREGOR. NAZIANZ., Orat. 18, n. 4 ; *P. G.*, XXXV, 989.
5. De facto Patres impugnabant EUNOMIUM et sequaces, qui contendebant posse Deum a nobis cognosci sicut cognoscitur a seipso. — DE THEODORETO, est major difficultas. Illum tamen defendunt plures theologi. Cf. PETAV., lib. VII, c. V ; TOURNELY, q. XIII, concl. 2. — De errore autem EUNOMII. Cf. *Diction. théol. cathol.*, art. *Eunomius*.

quæ fiat *viribus naturæ* ; 4° de visione etiam supernaturali quæ fiat in *hac vita*[1].

V. **Ratio theologica**. Arg. I^{um}. — Intellectus creatus potest beatitudinem suam ultimam consequi. Sed ultima beatitudo intellectus creati est visio Dei per essentiam. Ergo intellectus creatus potest videre Deum per essentiam. Dicimus : *potest*, sensu explicato, scilicet absolute, Deus quippe non assignat finem absolute impossibilem adeptu. Minor est de fide, nam in præsenti ordine unicus finis homini assignatus est Deus per essentiam videndus. Beatitudo quippe uniuscujusque est ut attingat suum principium. Sed Deus est intellectui creato principium essendi. Ergo est etiam intellectus beatitudo.

Insuper, beatitudo ultima consistit in operatione intellectus altissima qua altissimum objectum attingitur. Atqui operatio altissima est visio intuitiva et objectum altissimum est ipse Deus, non quidem ut in effectibus apparet, sed ut est in se. Ergo ultima beatitudo consistit in visione Dei.

Arg. II^{um}. Quamvis Deus clare visus non contineatur intra objectum intellectus creati proportionatum, continetur utique intra objectum ejus adæquatum. Atqui intellectus, saltem supernaturaliter adjutus, valet objectum suum adæquatum attingere. Ergo intellectus creatus potest ad claram Dei visionem evehi. Declaratur argumentum. Objectum intellectus adæquatum est quidquid habet rationem veri, ideoque ens in tota sua latitudine, abstrahendo a modo quo attingitur verum[2]. Quælibet autem facultas potest objectum suum adæquatum assequi, sive per se et mediis propriis, sive alterius auxilio : sicut oculus potest attingere omne coloratum, dummodo ei sufficienter præsentetur, s ve ope telescopii sive alio modo, sicut auris percipere valet omne sonorum quod ipsi, sive naturaliter sive ope telephonii, objicitur. Deus pariter potest intellectui creato præsentari, dum modo ei convenienter

1. Cf. S. AUGUSTIN., *Epist.*, 148, c. II, n. 6, ss ; *P. L.*, XXXIII, 624 ss.
2. Cf. Curs. nost. *Philos. Thomist.*, t. IV, p. 114, ss ; P. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P., *De Revelatione*, p. 380 ss.

adaptetur. Illa autem adaptatio fit quatenus intellectus elevatur et fortificatur per lumen gloriæ.

Deus sub ratione entis continetur manifeste sub objecto adæquato intellectus ; at etiam sub ratione deitatis est formaliter ens et in se continet formaliter-eminenter modo simplicissimo, actualissimo, omnes perfectiones simpliciter simplices ; et idcirco quidquid perfectionis est in conceptu entis in Dei reperitur ; imo *tota ratio entis* in Deo est. Unde, si ens in tota sua latitudine est objectum adæquatum, non potest Deus sub ratione deitatis ab objecto adæquato excludi.

VI. **Ratio desumpta ex naturali desiderio videndi Deum.** — Inest homini naturale desiderium, cum videtur effectus, intuendi causam, non quomodocumque, sed ut est in se. Atqui omnia hujus mundi entia cognoscuntur ut effectus Dei. Ergo inest homini naturale desiderium intuendi eorum causam Deum, ut est in se. Sed desiderium naturale non debet esse absolute et simpliciter impossibile. Ergo possibile est homini Deum intueri ut est in se.

De vi illius argumenti nec non de natura hujus desiderii multa versarunt theologi[1]. Alii contendunt esse desiderium innatum et efficax, ut Baiani et Jansenistæ, qui statuunt dona naturalia Adamo concessa fuisse naturæ debita. Alii volunt esse appetitum innatum sed inefficacem ad claram Dei visionem, ut Durandus. Alii, ut Augustinenses, cum L. Berti, dicunt esse appetitum innatum et quodammodo efficacem, licet non absolute, quatenus dona illa supernaturalia, licet non sint simpliciter debita, ex convenientia tamen bonitatis divinæ aliquatenus debeantur, ita ut status naturæ puræ, in se quidem possibilis, de potentia Dei ordinaria dari non possit. Alii intelligunt desiderium inefficax et conditionatum, ita Vasquez, Suarez, Salmanticenses, Bannez et multi thomistæ, licet non omnes

1. Cf. SALMANT., Tract. II, disp. I, dub. III. — GONET, disp. I, a. 5 ; P. PÈGUES, et generatim. commentatores D. Thom., in I. P., q. XII, etin Iam, IIæ, q. 3, à. 8. — Cf. Aliunde *Revue Augustinienne*, janvier 1910 ; DIDIOT, *Logique surnaturelle*, etc. ; GARRIGOU-LAGRANGE, *De Revelatione*, p. 385-403, VAN DER MEERSCH, n. 300-303.

eodem modo rem exponant. Alii accipiunt de desiderio mixto : supposito nempe hominem ordinatum esse ad finem supernaturalem, illud desiderium fit quasi naturale, quia tunc videt homo quosdam effectus Dei supernaturales, ut opera gratiæ. Ita Cajetanus, Didiot, etc.

At constat 1° non esse appetitum innatum efficacem. Etenim ad ea respectu quorum habet homo appetitum naturalem innatum reducitur per agens naturale. Atqui ad Deum explicite et intuitive videndum non reducitur homo per agens naturale ; secus desineret discrimen inter objectum Dei proprium et objectum proportionatum nostri intellectus. Ergo — Quapropter Baianismus destruit gratuitatem ordinis supernaturalis ; et hinc fuit ab Ecclesia damnatus[1].

Similiter excluditur opinio Augustinensium ; nam dona supernaturalia sunt simpliciter gratuita et status naturæ puræ est simpliciter possibilis, ut alibi probatur. Quia igitur Deus intuitive visus non est finis naturalis creaturæ, non potest dari respectu talis visionis desiderium naturale. Inde excluditur etiam opinio Scoti. Desiderium innatum est respectu objecti et finis naturalis, ut salvetur principium finalitatis : omne agens agit propter finem sibi proportionatum et naturalem. Quocirca appetitus vere naturalis est etiam efficax, vi principii finalitatis jam enuntiati.

Agitur itaque de desiderio *elicito* quod sequitur cognitionem. Duplex porro est desiderium elicitum.

Viget imprimis desiderium absolutum et efficax quo aliquis tendit efficaciter ad bonum sibi ostensum ut proportionatum, sicut anima spiritualis vult suam immortalitatem, quo modo non appetimus Deum intueri. Nequit inesse desiderium naturæ absolutum et efficax ad ea quæ totaliter superant naturæ vires et conatum. At visio Dei clara, ut est in se, est soli Deo propria, excedens omnes intellectus creati vel creabilis vires ; sicut intellectus divinus et objectum ejus simpliciter excedunt cujusvis creaturæ intellectum et objectum.

Habetur autem desiderium inefficax et conditionatum

1. A. S. PIO V, 1a oct. 1567. — Cf. præsertim, prop. 21 et 26 ; DENZINGER, 10021, 10026.

quatenus appetimus bonum non debitum si fieri potest, abstrahendo forte a modo quo fieri possit : sicut desideramus immortalitatem corporis, in quantum est possibile, tametsi forte nesciatur quomodo possit adimpleri. Hoc sensu intelligenda videtur ratio S. Thomæ.

Quæ alii reponunt de desiderio mixto non sunt ad rem ; nam desiderium mixtum supponit ordinem supernaturalem, dum, e regione, intendit Angelicus ex desiderio naturali suadere possibilitatem ordinis supernaturalis. Agitur itaque de desiderio quodam vero quo visionem intuitivam appetimus, abstrahendo a modo quo fieri possit ; desiderio quidem elicito, quod sequitur cognitionem effectuum primæ Causæ.

Nec etiam dicitur desiderium explicitum videndi essentiam ut est ipsa Trinitas personarum, sed desiderium videndi essentiam saltem ut est radix attributorum quorum effectus in mundo conspicimus. Requidem in Deo essentia est idem cum personis, et idcirco non satiatur de facto desiderium nisi in visione personarum simul et essentiæ ; sed appetitus de quo inquiritur ab his abstrahit, et tendit in visionem essentiæ ut est in se.

Tandem est desiderium liberum, non solum quoad exercitium sed etiam quoad specificationem. Tunc enim solum dicitur desiderium liberum quoad exercitium et necessarium quoad specificationem, quando voluntas, licet non necessitetur ad actum, non potest tamen aliud objectum amare. Atqui voluntas in via potest amare, imo de facto amat plura quæ ad visionem intuitivam non ordinantur. Ergo desiderium quo illam appetit in via est liberum etiam quoad specificationem[1], in ordine ad visionem essentiæ ut est in se.

Quo sensu argumentum D. Thomæ ostendit visionem beatificam, nedum repugnare naturæ, imo *valde congruere et esse rationi omnino consentaneam*. Hinc non concludit S. Doctor desiderium esse inane si homo *non videat* Deum, sed si *non possit videre*.

1. Hæc valent contra opinionem Suarezii, Vasquezii, Valentia, etc. De qua consuli possunt Salmanticenses, *De Gratia*, tract. II, disp. I, dub. IV, III.

Et sane si deest etiam ipsa possibilitas implendi aliquando desiderium, frustra omnino illud est nobis inditum.

VII. **Licet argumenta rationis suadeant possibilitatem visionis intuitivæ, non tamen demonstrant absolute**[1]. — Demonstratio hujusmodi fieri nequit a posteriori, ex effectu, quia visio beata nullum producit effectum externum cum ipsa connexum, ex quo illa innotescat ; nec a priori, ex causa continente proxime effectum, nam nullam deprehendimus hujusmodi causam ; nec dici potest intellectus noster causa continens proxime visionem beatam, cum respectu illius solum habeat potentiam obedientialem, cujus extensio soli Deo patet.

Objicitur : Evidens est ens in communi esse objectum adæquatum intellectus creati. Sed evidens est objectum adæquatum posse ab intellectu attingi. Ergo evidens est Deum utpote contentum intra objectum intellectus nostri posse ab intellectu nostro videri.

Resp. : Dist. maj. : Evidens est ens in communi *naturale* esse objectum intellectus creati adæquatum, concedo ; ens in communi prout dividi potest in naturale et *supernaturale*. nego. Contradist. min. et dist. conclus. : Deus sub ratione entis in communi, concedo, Deus in se et clare visus, nego. « Non est evidens lumine naturali objectum adæquatum intellectus esse ens in communi prout abstrahit a naturali et supernaturali, cum lumine naturali non possit cognosci dari aliquod ens supernaturale. Unde, quamvis Deus clare visus revera sub illo contineatur, hoc tamen solo lumine naturali demonstrari nequit. Secundo, quamvis lumine naturali esset evidens ens ut sic secundum rationem communem suæ analogiæ esse objectum adæquatum intellectus creati, nihilominus nequit inde evidenter concludi ac demonstrari possibilitas visionis beatificæ ; quia ad hoc salvandum non est necesse quod intellectus creatus possit attingere Deum ut in se est, et cognitione clara et intuitiva, qualis est visio beatifica ; sed satis est quod

1. Cf. Gonet, disp. I, a. 4, n^is^ lxiv, ss. ; Salmant., in I. P., q. xii, disp. III, II et III, n. 44-47 ; Billuart, dissert. IV, a. 3, appendix ; Tabarelli, op. cit., p. 281 ss.

abstractivo aut alio modo imperfectiori sit ab illo cognoscibilis[1]. »

VIII. **Discrimen attendendum.** — Intellectus noster manifeste et apodictice probat Deum non contineri intra objectum adæquatum sensus, quia liquet diversum prorsus esse ordinem ; non probat autem cum omni evidentia Deum sub ratione deitatis esse intra objectum adæquatum intellectus, ut modo audivimus ; attamen id maxime suadet, ut diximus n. v. ; nam, cum Deus sub ratione deitatis contineat totam rationem entis, non videtur cur non esset objectum adæquatum illius intellectus qui pro adæquato objecto respicit ens in tota sua latitudine sumptum.

---

1. GONET, ibid., n. 71.

ARTICULUS SECUNDUS

DE MODO VISIONIS INTUITIVÆ SEU DE SPECIE AD VISIONEM INTUITIVAM CONCURRENTE

AD ART. 2 S. THOMÆ

I. **Quæstiones solvendæ.** — Concedunt omnes theologi non dari in visione intuitiva speciem *objectivam*, id est objectum quod prius cognitum duceret in cognitionem Dei. De fide enim est nullam mediare creaturam in ratione objecti visi se habentem, sed ipsam essentiam nude et clare se ostendere menti beatorum, ut definit Benedictus XII[1]. Fatentur etiam generatim, præter Aureolum, Ægidium a Præsentatione et Vasquez, non dari speciem impressam creatam in visione intuitiva. Disputatur vero utrum detur species expressa seu verbum mentale, et pariter utrum Deus uniatur intellectui beatorum per modum speciei intelligibilis[2].

II. **Prima conclusio : Licet ad visionem intuitivam essentiæ divinæ requiratur ex parte potentiæ visivæ aliqua similitudo, quæ est lumen gloriæ, nulla tamen dari potest ex parte objecti species impressa creata[3].**

Ex parte facultatis necessaria est quædam similitudo, ut potentia intellectiva adaptetur et proportionetur essentiæ divinæ intelligendæ . Cum autem Deus sit lux et claritas maxima, requiritur ex parte videntis aliquod lumen : sive naturale, ut est ipse intellectus, sive supernaturale, videlicet lumen gloriæ, id est virtus elevans et

1. DENZINGER, 530.
2. Recolantur notiones traditæ in Psychologia de necessitate et munere tum speciei intelligibilis tum verbi mentalis. cf. HUGON, *Curs. Philos.*, t. IV, p. 32 ss. — De opinione, AUREOLI, cf. CAPREOL., IV *Sent.*, dist. 40, q. v.
3. De diversis sententies. cf. SALMANT., Tract. II, disp. II.

confortans intellectum ut iste capax fiat Deum videndi actu.

Inde infert Vasquez S. Thomam admittere speciem impressam in visione beata, quia similitudinem requirit ex parte videntis. Sed perperam omnino, nam species impressa se tenet ex parte objecti ; et, licet sit actus et forma intellectus, est essentialiter *objectiva*, quippe quæ munus habet objectum repræsentandi.

Probatur itaque esse non posse speciem impressam creatam in visione intuitiva. Ad visionem, sive sensibilem sive intellectivam duo requiruntur, scilicet facultas objecto videndo proportionata, et unio objecti cum facultate, sive per seipsum sive per similitudinem sui repræsentativam. Atqui impossibile est aliquam similitudinem vel speciem creatam esse repræsentativam essentiæ Dei ut est in se. Ergo requiritur ut visio Dei fiat, non per similitudinem essentiæ divinæ repræsentativam, sed per ipsam essentiam divinam intellectui beato per modum formæ unitam.

Declaratur major. Visio, cum sit actus vitalis, debet procedere a potentia vitali, quæ vitaliter attingat objectum ; ac proinde requiritur vitalis quædam unio facultatis et objecti, juxta axioma : *Ex objecto et potentia paritur notitia.* Objectum porro potest esse facultati vitaliter præsens duplici modo : vel per seipsum, quando objectum est per essentiam intra videntem et actu intelligibile ; sicut essentia angelica est conjuncta intellectui angelico et est actu intelligibilis, et sic cognoscitur absque similitudine ; vel per speciem sui repræsentativam, quando ipsum objectum non est intra essentiam videntis aut non est actu intelligibile.

Ratio minoris est quia infinitum non potest per speciem finitam repræsentari.

Angelicus Doctor, ad hoc penitus demonstrandum, triplex affert argumentum.

Arg. Ium. Per speciem intelligibilem inferioris ordinis nequit perfecte et clare cognosci res superioris ordinis ut est in se. Atqui omnis species creata est inferioris ordinis cum essentia divina. Ergo per nullam speciem creatam potest clare et perfecte cognosci essentia Dei ut est in se.

Major intelligitur de specie quæ remanet inferior etiam in

esse repræsentativo[1]. Sensus non est speciem intelligibilem esse debere in eodem genere entis, quasi substantia non possit per speciem, quæ est de genere accidentis, perfecte cognosci ; sed oportet speciem in ordine repræsentativo esse ejusdem immaterialitatis cum objecto. Unde substantia poterit per speciem intelligibilem de genere accidentis clare cognosci, dummodo species illa sit in eodem immaterialitatis et intelligibilitatis gradu. Si vero species sit minoris immaterialitatis et intelligibilitatis, jam liquet objectum non perfecte cognosci ; quia non repræsentatur aut exprimitur quantum est cognoscibile et intelligibile.

Probatur min. Essentia divina et species creata non conveniunt in genre entis, quippe quod non prædicatur univoce de Deo et creaturis ; nec etiam in ordine repræsentativo, cum Deus sit in summo actualitatis et intelligibilitatis vertice, utpote actus purus ; dum species creata remanet semper actus potentiæ admixtus nec idcirco attingere valet summum intelligibilitatis gradum.

Unde hoc argumentum evincit, non solum excludi de facto speciem creatam, sed implicare ut detur species creata. Contra Suarez, Vasquez, Molinam. Fieri enim nequit, etiam de potentia Dei absoluta, ut actus potentiæ admixtus adæquet unquam actualitatem et intelligibilitatem actus puri.

Arg. IIum. Cum essentia divina sit suum esse et actus purus, nequit clare et adæquate exhiberi aut repræsentari nisi per speciem quæ sit pariter suum esse et actus purus ; quia, ut constat ex priori argumento, requiritur ad cognitionem adæquatam ut species gradum actualitatis objecti adæquet. Sed nulla dari potest, etiam de potentia Dei absoluta, species creata quæ sit suum esse et actus purus. Ergo absolute implicat essentiam divinam per creatam speciem adæquate repræsentari.

Arg. IIIum. Divina essentia est aliquod incircumscriptum et infinitum omnem plenitudinem essendi involvens. Atqui nulla res creata valet ens incircumscriptum et infinitum

1. Cf. Gonet, Billuart, Pègues, etc., in h. l. S. Thomæ.

adæque repræsentare, cum omnis res creata sit in aliquo genere coarctata et restricta. Ergo.

Hæc ultima argumenta, ut diximus de priori, evertunt opinionem Suarezi, Vasquezii, Molinæ, de possibilitate speciei creatæ ; siquidem ostendunt repugnantiam metaphysicam[1].

III. **Secunda conclusio : Essentia divina intellectui beato unitur per modum speciei intelligibilis.** — Ita S. Thomas, Thomistæ et communius theologi ; contradicit tamen Suarez, eo motivo quia Deus tunc intellectum nostrum informaret, quod est absonum.

Probatur. 1° Auctoritate Angelici : « Manifestum est igitur quod essentia divina potest comparari ad intellectum creatum *ut species intelligibilis*[2]. » — « Essentia divina unitur menti beatæ sicut *intelligibile intelligenti*[3]. » — « Cum autem intellectus creatus videt Deum per essentiam, ipsa essentia divina fit *forma intelligibilis intellectus*[4]. »

2° Ratione theologica. Ubicumque objectum est per seipsum intelligibile et proportionatum intellectui, unitur ipsi per modum speciei intelligibilis. Atqui essentia divina est per seipsam maxime intelligibilis, atque proportionata intellectui beato, qui lumine gloriæ elevatur, estque maxime præsens et unita intellectui beato. Ergo rationem habet speciei intelligibilis.

Objicitur : Species intelligibilis habet rationem formæ. Sed Deus nequit genere vices formæ. Ergo.

Resp. : Dist. maj. : Species intelligibilis habet rationem formæ, quatenus hæc est actus *terminans*, concedo ; quatenus hæc est actus *informans*, nego. Contradist. min. et nego conclusionem.

Objectio Suarezii nihil evincit, nam species intelligibilis ut sic non influit per modum actus *informantis*, sed solum per modum actus *terminantis* et perficientis. Essentia porro divina, licet non possit informare, potest tamen terminare et perficere. Sicut in Incarnatione subsistentia

1. Cf. Card. SATOLLI, in h. l.
2. S. THOM., III. *Cont. Gent.*, cap. LI.
3. III P. q. IX, a. 3 ad 3.
4. I P., q. XII, a. 5.

divina supplet subsistentiam creatam, quatenus est actus terminans, ita, proportione servata, in visione intuitiva, essentia divina supplet speciem intelligibilem ; cujus munus est perficere intellectum, actuando et determinando. Si autem species in nobis informat, id præstat, non præcise sub ratione speciei, sed sub ratione accidentis. Quocirca potest divina essentia munus exercere speciei, quin rationem formæ et accidentis ullatenus suscipiat.

IV. **Utrum essentia divina prout rationem habet speciei intelligibilis active concurrat ad intellectionem**[1]. — Duplex est speciei intelligibilis munus : 1° determinare et actuare intellectum, 2° concurrere active ad intellectionem, eo quidem pacto ut intellectio simul ab intellectu et a specie intelligibili procedat[2]. Primum quidem munus essentiæ divinæ competere fatentur communiter theologi ; alterum autem munus denegant plures, ut Bannez et nonnulli Thomistæ, quorum hæc duo sunt fundamenta :

1° Species concurrit ut subordinata intellectui. Atqui essentia divina nequit intellectui creato subordinari. Ergo nequit concurrere.

2° Intellectio est actio essentialiter vitalis. At non foret vitalis, si procederet ab essentia divina, quæ est extrinseca. Ergo[3].

Sententiam affirmantem tenent Cajetanus, Salmanticenses, Complutenses, Gonet, etc.[1]

V. **Tertia conclusio : Essentia divina, intellectui beato unita per modum speciei intelligibilis, active ad ipsam visionem concurrit.** — Arg. I^{um}. Essentia divina intellectum determinat ad specificationem actus. Atqui determinare ad specificationem actus est active concurrere. Ergo essentia divina active concurrit ad illum actum qui est visio intuitiva.

1. Cf. CAJETAN, BANNEZ, SALMANT., JOAN., A S. THOM., GONET, in I. P. S. Thom.; q. XII, a. 2; ex altera parte VASQUEZ, TOLET, in h. l.
2. Cf. *Curs. Philos. Thomist.*, t. IV, p. 31-38.
3. Cf. BANNEZ, in. h. l.
4. Consulantur præsertim : CAJETANUS, SALMANT., GONET, in h. l.

Major constat, cum a nullo possit determinari noster intellectus ad speciem actus visionis intuitivæ nisi ab ipso objecto, scilicet essentia divina ipsi intellectui unita. Prob. min. Determinare intellectum ad specificationem est illum complere et constituere in ratione principii actualis. At non potest complere et constituere in ratione principii actualis nisi aliquam activitatem depromat. Ergo determinare intellectum ad specificationem est depromere cum ipso activitatem quamdam, seu active cum ipso ad intellectionem concurrere.

Arg. II[um]. Omnis actio quæ est de ratione speciei intelligibilis et quæ imperfectionem non involvit debet attribui essentiæ divinæ respectu intellectus nostri.

Atqui concursus activus est de ratione speciei intelligibilis nec ullam involvit imperfectionem. Ergo concursum illum activum habet essentia divina respectu nostri intellectus in visione beata. Prob. min. 1° Concursus activus est de ratione speciei. Nam intellectio ex duobus paritur : ex facultate et ex objecto per speciem facultati unito, juxta axioma : *ex objecto et potentia paritur notitia.* Ergo quod gerit vices speciei etiam intellectionem quodam modo parit. 2° Concursus activus est perfectio simplex. Reponitur enim in genere causæ efficientis. At, licet causalitas materialis vel formalis imperfectionem audiant, causa tamen efficiens id non importat, sed secundum se munus habet perficiendi seu largiendi actum.

VI. **Convelluntur alterius sententiæ fundamenta.** — In creatis quidem concursus speciei subordinatur intellectui ; at id non est per se et sub ratione concursus activi, sed quia est accidens intellectus et quatenus accidens debet subjecto subordinari. Si vero species intelligibilis sit forma subsistens et actus purus, non postulat subordinari, sed proprium munus obit et concursum exercet independenter a sua concausa, licet cum ipsa. Hinc ruit primum fundamentum alterius sententiæ.

Nec stat secundum fundamentum. Sicut enim subsistentia divina in Incarnatione præbet humanitati creatæ subsistere, ita, proportione servata, in actu visionis, essentia divina, quæ est ipsum vivere, communicat intellectui

creato, cui vitaliter unitur, aliquod vivere divinum, seu aliquam vitalitatem supernaturalem. Unde vitalitas actionis supernaturalis in visione beata ex duplici capite repetitur

Ex parte quidem potentiæ, e lumine gloriæ, quod fit intellectui proprie intrinsecum et unum principium cum ipso efformat. Habitus quippe supernaturales fiunt aliquid sui subjecti et subinde intellectus his instructus et elevatus veram vitalitatem supernaturalem exserit.

Ex parte autem objecti vitalitas supernaturalis provenit efficienter ab essentia divina, quæ, cum sit esse vitale et intelligibile, communicat, unione sui, vitalitatem supernaturalem intellectui et intellectioni.

Hinc intelligitur excellentia et eminentia visionis in qua intellectus fit vere deiformis.

VII. **Quarta conclusio : Dari nequit verbum mentale seu species expressa in visione intuitiva.** — Ita censent fere communiter Thomistæ et multi alii theologi, dum oppositam sententiam tenent Suarez, Mazzella et alii non pauci[1].

Arg. I[um]. Verbum mentale debet rem cognitam exprimere per modum imaginis. Atqui nulla res finita potest infinitam et incircumscriptam essentiam per modum imaginis exprimere. Ergo dari nequit verbum creatum in cognitione intuitiva essentiæ divinæ.

Arg. II[um]. Requiritur verbum mentale quando vel res non est intellectui præsens vel non est sufficienter actualis ut terminus actu cognitus. Atqui essentia divina est intime et secundum se præsens intellectui beato ; aliunde est secundum se maxime actualis nec potest per verbum mental fieri actualior. Ergo in visione beata locus esse nequit verbo mentali.

Objicitur : 1° S. Thomas frequenter inculcat non dari intellectionem sine verbo, sed procedere verbum *ex hoc ipso* quod aliquid intelligit, verbumque esse de *ratione* intellectionis[2].

1. Cum Thomistis sentiunt card. BILLOT, *De Deo Uno et Trino*, édit. 5, p. 152-154. — TABARELLI, p. 303 ss.; L. JANSSENS, *De Deo Uno*, I, p. 434; VAN DER MEERSCH, n. 304. — Quæstionem late versant SALMANT., Tract. II, disp. II, dub. IX. — Pro alia opinione cf. SUAREZ, *De Deo*, tract. I, lib. II, c. XX.

2. Cf. S. THOM., I P., q. XXVII, a. 1 ; qq. *disp. De Verit.*, q. IX, a. 5.

Resp. 1° Intelligenda esse verba. D. Thomæ hoc sensu quod verbum semper formetur nisi eminentius suppleatur. Porro in visione intuitiva, essentia divina eminentissime supplet verbum creatum, sicut in Incarnatione subsistentia divina eminentissime supplet subsistentiam creatam.

2° « Hoc asserit de intelligente *connaturaliter* operante ; ideoque non oportet ut verificetur in intelligente qui intelligit... modo prorsus extraordinario et præter omnem suæ naturæ conditionem[1]. »

Ceterum Angelici argumenta quæ hic art. 2 evolvuntur valent pro qualibet specie, sive impressa sive expressa : verbum quippe mentale est inferioris ordinis cum essentia divina, nec ulla ratione potest esse incircumscriptum exprimere.

Objicitur 2° : Omnis actio creata debet habere terminum creatum. Sed intellectionis terminus est verbum. Ergo omnis intellectio creata debet habere verbum creatum.

Resp. : Dist. maj. : Omnis actio creata quæ est motus ad terminum debet habere terminum creatum, concedo, quia ideo præcise fit ut terminum producat ; actio vero quæ est ultima actualitas, ut visio beata, debet habere terminum, quem attingat, concedo ; terminum creatum, quem producat, nego, quia hujusmodi actio terminatur et quiescit in ipso verbo increato clare viso.

Itaque præfatum axioma : *omnis actio habet terminum* ita intelligitur ut actio habeat terminum vel quem *attingit* vel quem producit. Visio porro beata non habet terminum quem efficit, sed habet terminum quem attingit.

VIII. **Hinc apparet quomodo visio beata sit stricto sensu immediata.** — Triplex respectu cognitionis distinguitur medium, nempe medium, seu lumen *sub quo*, medium *in quo*, et medium *quo*. Medium vel lumen *sub quo* est id quod facultatem roborat ad videndum, sicut lux materialis in visione oculorum, lumenque intellectus in intellectione naturali, ac lumen fidei in cognitione supernaturali viæ. Istud porro medium datur etiam in patria, scilicet lumen gloriæ, de quo infra ; sed minime impedit

1. Sylvius, *Comment.*, in h. h. I. P.

cognitionem immediatam, quippe quod se tenet, non ex parte rei visæ, sed ex parte potentiæ videntis.

Medium in *quo* est id quod prius cognitum manifestat aliud, sicut homo cognoscitur in sua imagine prius cognita ; et istud manifeste officit cognitioni immediatæ ac subinde repugnat in patria. Medium *quo* est ipsa species expressa seu verbum mentale quo intellectus rem actu sibi exprimit et dicit. Nec istud dari ullatenus potest in visione beata, ut diximus. Remanet igitur ut visio sit simpliciter immediata, id est absque ullo medio ex parte objecti.

ARTICULUS TERTIUS

DE PERFECTA SPIRITUALITATE VISIONIS INTUITIVÆ

AD ART. 3 S. THOMÆ

I. **De ratione et ordine articulorum.** — Stabilita existentia et veritate visionis intuitivæ, ostensoque modo, jam investigatur ejus indoles, probaturque esse cognitionem ordinis *intellectualis* et *supernaturalis* : intellectualis quidem, ita ut nullus oculus nullave potentia sensitiva possit ad Deum videndum elevari, et hæc est ratio articuli 3 ; supernaturalis vero, ita ut nullus intellectus creatus possit per sua naturalia, id est per proprias vires, divinam essentiam videre intuitive, et hæc est ratio articuli 4. Unde in art. 3 probatur sensum carere etiam potentia obedientiali ad visionem intuitivam ; in art. autem 4 potentiam intellectus, quæ jam constat ex art. 1, esse, non naturalem et activam, sed obedientialem et passivam. Quocirca art. 3 est de perfecta *spiritualitate*, art. 4 est de absoluta *supernaturalitate* visionis intuitivæ ; art. 5 est de *medio* quo facultas evehitur ad illam supernaturalem visionem, videlicet de lumine gloriæ.

II. **Conclusio : Essentia divina corporeis oculis vel aliis sensibus absolute invisibilis est, ita ut oculus etiam glorificatus nequeat elevari supernaturaliter ad intuitivam Dei visionem.** — Prima pars est de fide, sive contra gentiles, sive contra anthropomorphistas, qui Deum fingebant corporeum et oculis visibilem. Secunda pars est certa, imo forte proxima fidei, quatenus est sequela necessaria dogmatis de spiritualitate Dei absoluta, non tamen de fide.

Possibilitatem illius visionis, attenta potentia Dei absoluta, tuentur aliquatenus Valentia et Arriaga. Augustinus rem versavit. Si quando videtur dubitare et confitetur non parvam quæstionem esse, simpliciter concludit : « Eum

oculus corporis neque nunc videre potest neque tunc (in patria) poterit[1]. »

Sæculo XIX, D. Bougaud putavit oculum corporeum ad visionem Dei concurrere, ac subinde visionem illam non esse animabus possibilem ante resurrectionem nisi accepto quodam organorum corporalium supplemento[2].

Prob. Iª pars. Asseritur expresse in Scripturis. « Quod oculus non vidit nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quæ præparavit Deus iis qui diligunt illum », scilicet visionem sui[3]. — « Lucem inhabitat inaccessibilem, quem nullus hominum vidit nec videre potest[4]. »

Ratione theologica. Facultas corporalis non potest naturaliter attingere nisi quæ intra objecti sui ambitum continentur. Atqui intra objectum oculi non continentur nisi quæ sunt ejusdem conditionis cum ipso, scilicet corpus vel qualitates corporeæ. Ergo facultas visiva corporalis non nisi corporea valet attingere, minime autem Deum vel spiritum.

Prob. IIª pars. Repugnat ut aliqua facultas etiam supernaturaliter feratur et evehatur extra objecti sui adæquati amplitudinem ; nam objectum adæquatum audit omnia ad quæ valet facultas, sive vi sua sive divinitus adjuta, elevari. Atqui Deus vel spiritus sunt extra objectum cujuslibet facultatis sensitivæ adæquatum. Ergo repugnat ut facultas hujusmodi elevetur ad Deum vel spiritum videndum. Prob. min. Id essentiale est facultati organicæ ut sit a materia dependens, cum ejus subjectum sit organismus animatus[5], ideoque ut cognoscat per speciem a materia dependentem, habeatque objectum a materia dependens. Atqui facultas a materia dependens, species ac objectum quæ a materia non elongantur sunt in ordine totaliter diverso a spiritu, qui est a materia absolute abstractus et segregatus. Ergo repugnat ut spiritus sit in eodem or-

1. S. AUGUSTIN., *Epist. ad Italicam*, n. 3; *P. L.*, XXXIII, 318.
2. Mgr BOUGAUD, *Le Christianisme et les temps présents*, 2ᵉ édit., t. V, ch. XIII, 3. — De hoc cf. L. JANSSENS, *De Deo Uno*, t. I, p. 440 ; TABARELLI, p. 307 ss.
3. *I Cor.*, II, 9.
4. *I Tim.*, VI, 16.
5. Cf. *Curs. Philos. Thomist.*, t. III, p. 86, 87 ss., 223-225.

dine cum objecto facultatis organicæ. Hinc docent communiter philosophi catholici, contra Lockium, repugnare intrinsece substantiam materialem cogitantem[1].

III. **De sententia SS. Patrum.** — Generatim Patres tuentur impossibilitatem elevationis sensuum ad Deum videndum, et rationem ex *spiritualitate* Dei desumunt, quia nempe Deus est omnis figuræ expers : « Quonam ergo modo... figuræ expers est, ac denique ejusmodi, ut nec tangi, nec oculis cerni queat[2] ? » Unde *impossibile* simpliciter dicunt Deum ab oculis conspici : « Carnis quidem oculis contemplari Deum *impossibile*[3]. » Hinc etiam concludunt Trinitatem personarum non posse sensibus attingi. « Non solum Patris divinitatem, sed ne Filii quidem et Spiritus Sancti, quia una in Trinitate natura est, posse oculos carnis aspicere[4]. »

IV. **De mente S. Augustini.** — S. Augustinus aperte fatetur oculos nostros in natura quam habent non posse Deum intueri, nec in via, nec etiam glorificatos in patria[5]. Quæstionem tamen versat utrum oculi nostri in alios *præpollentiores* commutandi sint, qui etiam incorporalia attingere valeant, et concludit : « Quod ullis exemplis sive Scripturarum testimoniis divinarum vel difficile vel impossibile ostendere. » Explicat denique quo sensu concedi possit oculos in patria Deum visuros, quatenus apprehendunt effectum externum ex quo intellectus cognoscit Deum, sicut in præsenti statu dicuntur sensus videre vitam, apprehendendo aliquid sensibile, ex quo intellectus illico vitam deprehendit, tametsi vitam sensus non percipiat[6].

1. *Ibidem*, p. 96-98.
2. S. Gregor. Nazianz., *Orat.* II, 28; *P. G.*, xxxvi, 34.
3. S. Cyrill. Hieros, *Catech.*, IX, n. 1, *P. G.*, xxxiii, 638.
4. S. Hieron., *In Isai.*, c. v, 1 ; *P. L.*, xxiv, 93.
5. Cf. S. Augustin., *Epist.* 92 *ad Italicam*, n. 3, *epist.* 147 *ad Paulinam, epist.* 148 *ad Fortunatianum* ; *P. L.*, xxxiii, 318, 596 ss, 622.
6. Cf. S. Augustin, *De Civit. Dei*, lib. XXII, c. xxix, n. 3-6 ; *P. L.*, xli, 798.

V. **Concludendum impossibilitatem illam posse sola ratione apodictice demonstrari.** — Quia ratio evidenter ostendit ex una parte Deum non contineri intra objectum sensus adæquatum et ex altera parte non posse sensum, ni penitus destruatur, extra suum objectum adæquatum ferri aut extendi.

ARTICULUS QUARTUS

DE ABSOLUTA SUPERNATURALITATE VISIONIS INTUITIVÆ

AD ART. 4 S. THOMÆ

I. **Errores et opiniones.** — Anomæi, Eunomiani, sæculo IV, contendebant Deum ab homine in hac vita non solum videri, sed etiam comprehendi[1]. Fuerunt medio ævo pseudo-mystici, Beguardi, quorum hæc erat doctrina : « Quælibet intellectualis natura in seipsa naturaliter est beata, nec indiget lumine gloriæ ipsam elevante ad Deum videndum et eo beate fruendum[2]. »

Ontologistæ volunt essentiam divinam, saltem ut est causa creaturarum, esse objectum naturale, imo et primum quod mens nostra intuetur.

Certum est de fide intellectum non posse naturaliter Deum intueri ut est in se. Quidam tamen Scholastici, ut Durandus, Molina, Ripalda, Arriaga, censent non repugnare ut creetur aliqua substantia intrinsece supernaturalis completa[3], cui lumen gloriæ foret naturale et visio beatifica naturaliter debita. Quam opinionem Vasquez vocat ineptam, Nazarius, temerariam, Bannez insignem ignorantiam[4].

1. EUNOMIUS, sicut asserebat omnia Dei nomina esse synonyma et significare *innascibilitatem*, ita volebat Deum a nobis in hac vita cognosci quantum cognoscibilis est. Cf. art. EUNOMIUS, in *Diction. theol. cathol.*
2. DENZINGER, 475.
3. Cf. RIPALDA, *De Ente supernaturali*, t. I, disp. XXIII, et t. IK, disp. ultima, sect. XL.
4. Cf. BANNEZ, *Comment.* in I. P., q. XII, a. 4; SALMANT., *De visione beatifica*, tract. II, disp. III; GONET, disp. I, a. 1, n[is] XIII-XXXIX; SUAREZ, *De Deo Uno*, n. 202; FRASSEN, *De Deo Uno*, disp. III, a. 7, sect. I, q. I; LUGO, *De Deo Uno*, disp. XXII; FRANZELIN, *De Deo Uno*, thes. XIV.

II. **Prima conclusio : Nullus intellectus creatus potest per suas naturales vires Deum intuitive videre ut est in se.**

De fide. — 1° Ex conc. Arausicano II et Tridentino sess. VI, can 1-3, hominem nihil posse in ordine supernaturali nisi supernaturaliter adjutum. Ergo de fide a fortiori est non posse videre Deum intuitive nisi supernaturaliter adjuvetur.

2° Ex laudato concilio Viennensi damnante errorem Beguardorum.

3° Ex damnatione propositionum Ontologistarum, præsertim primæ : « Immediata Dei cognitio, habitualis saltem, intellectui humano essentialis est, ita ut sine ea nihil cognoscere possit ; si quidem est ipsum lumen intellectuale[1]. »

Igitur, si Deum auctorem naturæ anima per suas nequit vires intueri, a fortiori non valet Deum ut est in sua vita intima naturaliter videre. In Scripturis visio Dei exhibetur : 1° ut totaliter transcendens et inaccessibilis : « Oculus non vidit, nec auris audivit nec in cor hominis ascendit[2] », scilicet non solum sensus cognitionem excedit, sed et partem hominis intimam cor, seu mentem. « Lucem inhabitat inaccessibilem, quem nullus hominum vidit sed nec videre potest », scilicet naturaliter[3].

2° Ut soli Deo propria. « Deum nemo vidit unquam : Unigenitus Filius, qui est sinu Patris, ipse enarravit[4]. » Illi ergo soli visio est naturalis qui est in sinu Patris. Solus autem Filius est in sinu Patris. Hinc soli Filio est naturalis visio Dei.

Scriptura aliunde testatur cognitionem quam habemus naturaliter de Deo non esse intuitivam, nec videri a nobis Deum ut est in se, sed solum *per ea quæ facta sunt:*, per *speculum*, in *ænigmate*[6].

Patres hanc veritatem in suis scriptis contra Eunomium

1. DENZINGER, 1659.
2. ISAI., LXIV; *I Cor.*, II, 9.
3. *I Tim.*, VI, 16.
4. JOAN., I, 18; Cf. MATTH., XI, 25-30; LUC, X, 21-24.
5. *Rom.*, I, 20.
6. *I Cor.*, XIII, 9-13.

ita vindicant ut videantur, primo intuitu, etiam possibilitatem visionis intuitivæ inficiari ; at rationes illorum penitius inspectæ duo asserunt : 1° non posse videri per naturæ vires ; 2° videri per gratiam. Horum testimonia in hoc textu S. Epiphanii resumuntur : « Deum quidem videri, præsertim ab humana natura, non posse fatemur ; neque quod aspectabile est, id quod videri omnino non potest, intueri fas putamus. Sed idem tamen invisibilis Deus, pro sua benignitate et potentia, imbecillem aciem ita virtute sua corroborare dignatur, ut quod videri aliquis non potest, aspiciat[1]. »

Ratione theologica. Non potest aliquid naturaliter cognosci quidditativa cognitione, et intuitiva et immediata, nisi objectum cognitum et natura cognoscentis conveniant in eodem essendi modo seu in eodem actualitatis et immaterialitatis gradu. Atqui nullus intellectus creatus vel creabilis potest habere naturaliter eumdem essendi modum seu eumdem actualitatis et immaterialitatis gradum cum Deo. Ergo nullus intellectus creatus vel creabilis potest naturaliter videre Deum intuitive et immediate.

Probatur major. Ut aliquid cognoscatur quidditative, oportet ut forma intelligibilis qua objectum cognoscitur sit species propria, nempe repræsentet rem ut est in se ; et insuper, cum species sit ad modum recipientis, oportet ut subjectum cognoscens et objectum cognoscendum fiant unum intentionaliter, ac proinde sint in eodem essendi modo seu in eodem actualitatis et immaterialitatis gradu. Quare, si subjectum in ordine inferiori consistat, non poterit recipere naturaliter speciem repræsentantem quidditative rem superioris ordinis, quæ majoris est immaterialitatis. Non valebit ergo intellectus objectum illud superioris actualitatis attingere intuitive nisi ad illud elevetur dono quodam gratuito, vi cujus ponatur in eadem intelligibilitatis linea ; non quidem per æqualitatem absolutam, sed per æqualitatem proportionis, qua fiant unum *intentionaliter*.

Declaratur min. Deus est summa immaterialitas, summaque actualitas, cum sit suum esse, ideoque et summa

1. S. EPIPHAN., *Hæres.*, LXX, n. 7 ; *P. G.*, XLII, 350.

intellectualitas ; dum omnis intellectus creatus vel creabilis remanet semper potentiæ admixtus. Quare, ut attingat intuitive Deum intellectus, debet a Deo evehi supernaturaliter ad eumdem intelligibilitatis gradum[1].

III. **Ad cujus doctrinæ pleniorem intelligentiam recolendum est in triplici gradu entis res constitui.** — Sunt 1° res in materia, ut est forma corporis ; 2° res absque materia, quæ tamen non sunt suum esse, ut angeli ; 3° ens absque ulla materia et potentia quodque est suum esse.

Hinc triplex in cognitione gradus. Primus gradus subdividitur. Quædam enim formæ habent esse in materia singulari, a qua penitus dependent, et his respondet cognitio *sensitiva*, quæ est singularium tantum. Est vero alia forma, in materia quidem existens, sed a materia independens, et huic proprium est cognoscere tamquam objectum naturale *quidditatem rei materialis a materia abstractam*. In secundo gradu consistunt angeli, qui, cum sint a materia segregati, habent pro naturali objecto *quidditatem rei spiritualis finitæ*, seu substantiam separatam creatam. In ultimo gradu est Deus, qui pro naturali objecto habet *actum purum*, seu essentiam infinitam.

IV. **Secunda conclusio : Repugnat ut creetur substantia supernaturalis, vel cui lumen gloriæ aut visio beatifica sint naturales.**

Prob. I^a pars. Ordo supernaturalis transcendit omnem ordinem creatum vel creabilem, si quidem dicit quod superat omnes exigentias totius naturæ. Atqui nulla creari potest substantia quæ transcendat omnem ordinem creatum et creabilem. Ergo nulla dari potest substantia supernaturalis creata.

Confirmatur. Si daretur substantia supernaturalis, ipsum *supernaturale* esset prædicatum naturæ debitum. Atqui debitum et supernaturale, seu non debitum, e regione

1. Quæ argumenta militant contra omnes erroris formas jam assignatas, etiam ontologismum.
De ontologismo potest consuli card. BILLOT, *De Deo Uno*, q. II, thes. II et noster *Curs. Philos.*, t. IV, p. 51 ss.

opponuntur, seu contradictorie. Ergo contradictionem implicat substantia supernaturalis.

Prob. IIª pars. Arg. Iᵘᵐ. Ultima dispositio ad formam aliquam non est naturalis nisi habenti formam, sicut dispositio ultima ad formam ignis non est naturalis nisi habenti formam ignis. Atqui lumen gloriæ est ultima dispositio ad essentiam divinam ut est forma intellectus. Ergo lumen gloriæ non est naturale nisi habenti essentiam divinam ; ac proinde, quia repugnat dari creaturam cui competat essentia divina, repugnat quoque dari creaturam cui naturale sit lumen gloriæ. Arg. IIᵘᵐ. Ut visio essentiæ divinæ sit naturalis alicui substantiæ, oportet ut illa substantia sit in eodem spiritualitatis et actualitatis gradu cum essentia divina ; nam omnis fa ultas est in eodem ordine cum objecto suo naturali, proprio ac debito. Atqui repugnat dari substantiam creatam quæ sit ejusdem spiritualitatis et actualitatis cum essentia divina, quæ est actus purus. Ergo implicat dari substantiam creatam cui naturalis sit visio essentiæ divinæ[1].

V. **Ordo ergo supernaturalis creatus in accidentibus consistit.** — Ordo quidem hypostaticus est supernaturalis simul et substantialis, quatenus persona divina esse et subsistere divinum communicat naturæ humanæ ; at ordo ille non est creatus, nec natura humana in Christo fit per unionem hypostaticam substantialiter divina.

Ordo porro supernaturalis creatus totus in accidentibus reponitur.

Ratio cur substantia creata esse nequeat supernaturalis, est quia exigit necessario sua prædicata, et proinde quæ sunt substantialia sunt debita ; dum supernaturale excludit omnem rationem debiti. Accidens, e contra, rationem indebiti compatitur. Triplicis quippe generis esse possunt accidentia : alia sunt necessaria, ut proprietates ; alia sunt contingentia, quæ tamen de potentia naturali subjecti

1. Cf. Commentatores D. Thom., in I P., q. XII ; CAJETAN, JOAN. A S. THOM., SALMANT., Tract. II, disp. III ; SYLVIUS, in h. l. ; GONZALEZ, disp. XXV ; GONET, disp. I, a. 1, nis XIII-XXXIX ; GOTTI, *De visione Dei*, in h. l., thes. XXIX, etc.

educuntur, ut scientia in homine, calor in aqua ; alia demum a solo Deo educuntur de potentia subjecti obedientiali, et hæc sunt manifeste indebita et supernaturalia. Quapropter ordo supernaturalis creatus vocari debet *ordo accidentium non debitorum*[1].

---

1. *Cursus Philos. Thomist.*, t. VI, p. 86 ss. — De his iterum in tractatu *De Gratia*.

ARTICULUS QUINTUS

DE LUMINE GLORIÆ[1]

AD ART. 5 S. THOMÆ

I. **Existentia luminis gloriæ est dogma fidei.** — Omnes qui tenent visionem beatificam fieri posse viribus naturæ consequenter volunt frustraneum ac supervacaneum nobis prorsus esse lumen gloriæ. Is error proprius fuit Beguardis, qui propterea expresse damnati sunt in concilio Viennensi : « Nec indiget lumine gloriæ ipsam elevante ad Deum videndum et eo fruendum[2]. » Tria hic asserit concilium : 1° lumen gloriæ esse necessarium ut *quælibet* intellectualis natura *elevetur* : unde etiam pro angelis statuitur necessitas luminis gloriæ ; 2° ut Deum *videat* ; 3° ut Deo *beate fruatur*.

Scriptura et Patres non diserte loquuntur de lumine gloriæ sensu theologico, prout est facultas quædam supernaturalis, vel habitus infusus ; sed æquivalenter rem ipsam asserunt, dum inculcant Deum luce sua beatos illuminare, illosque suo lumine reddere *valentes* seu *potentes* ad suam essentiam videndam. Sic interpretantur doctores verba ps. XXXVI : « *In lumine tuo videbimus lumen* », et Apocalypsis : « *Claritas Dei illuminavit eam*[3]. »

Juxta Origenem lumen illud est « *virtus Dei* per quam quis illuminatus vel veritatem rerum omnium pervidet, vel ipsum Deum cognoscit qui veritas appellatur[4]. » Juxta S. Irenæum claritas Dei est quid vitale, si quidem « *vivificat* » beatos[5].

1. Præter commentatores D. Thomæ in h. l. consuli etiam possunt : RIPALDA, *De ente supernaturali*, disp. XXIV ; LESSIUS, *De Summo Bono*, lib. II, c. VIII ; PETAVIUS, lib. VIII.
2. DENZINGER, 475.
3. *Apoc.*, XXI, 23.
4. ORIGEN., *De Princip.*, I, 1 ; *P. G.*, XI, 121.
5. S. IREN., *P. G.*, VII, 1035.

Citandus est præsertim S. Epiphanius, qui pulchre scribit : « Verum invisibilis Deus pro sua begnignitate ac potentia imbecillitatem *vi sua* corroborare dignatus est, ut quod invisibile est cerneret. Porro quod videat id quod invisibile est et infinitum, non sic videt qua infinitum est ; sed quatenus natura fert ejus quod assequi non potest, adeo *valens* reddita ut *oblentis viribus* id facere possit[1] ».

Unde, licet non sit de fide lumen gloriæ esse quoddam accidens supernaturale, seu habitum quo intellectus elevatur et habilitatur ad Deum intuitive videndum, est tamen de fide requiri aliquod lumen gloriæ, requiri nempe ut Deus vi sua intellectum corroboret illique vires novas conferat in ordine ad visionem intuitivam[2].

II. **Ratio theologica**[3]. — Omne quod elevatur ad aliquam formam perfectam supra naturam debet ad illam aptari aliqua dispositione, quæ sit ejusdem ordinis cum forma ipsa, secus non vere et proprie disponeret. Atqui intellectus, in visione intuitiva, elevatur ad formam intrinsece supernaturalem. Ergo debet ad illam aptari aliqua dispositione intrinsece supernatural , vi cujus possit formam divinam recipere. Sed dispositio intrinsece supernaturalis quæ respicit objectum intelligibile est quoddam lumen supernaturale, sicut forma et objectum illud. Ergo requiritur in visione beatifica lumen quoddam intrinsece supernaturale, quo mens disponatur et elevetur.

Objicitur : Sufficere ut virtus naturalis extendatur nec requiri auxi'ium diversi ac superioris ordinis.

Resp. : Requiri virtutem superioris ordinis, imo et permanentem. Licet enim *extendatur* virtus, non ideo transilit ordinem suum, nec unquam attingit objectum quod ipsam totaliter transcendit. Ut objecto superiori conjungatur, debet supra seipsam evehi virtute superaddita, quæ sit ejusdem ordinis cum objecto, et ut fiat, conjunctio illa modo suavi et quasi connaturali, requiritur virtus permanens quæ rationem habet *facultatis* supernaturalis.

1. S. EPIPHAN, *Hæres.*, LXX, n. 7 ; *P. G.*, XLII, 349.
2. Cf. L. JANSSENS, *De Deo Uno*, p. 448-449, 452.
3. Cf. Commentatores S. THOMÆ, in. h. l., art. 5.

Sicut in via non sufficit extendere virtutem intellectus aut voluntatis ut eliciantur actus fidei et charitatis, sed requiruntur habitus infusi et intrinsece supernaturales, ita, et a fortiori, non sufficit ad visionem intuitivam extensio virtutis naturalis, sed nova et transcendentis ordinis requiritur virtus, qua intellectus ad gradum ipsius objecti evehatur.

III. **Utrum de potentia Dei absoluta fieri possit ut intellectus creatus videat Deum absque lumine gloriæ per modum habitus vel saltem per modum transeuntis communicato** ? — Molina et Vasquez existimant id fieri posse per assistentiam Dei extrinsecam aut concursum simultaneum ; Suarez per potentiam obedientialem activam[1]. Negant vero Thomistæ et alii plurimi[2].

Sententia negans est omnino eligenda. Facultas naturaliter incapax producendi effectum se præstantiorem, nunquam illum attinget nisi intrinsece immutetur et virtuosior reddatur ; si enim penitus eadem, absque ulla intrinseca mutatione, persistit, in sua quoque naturali inertia perpetuo remanebit. Atqui per virtutem divinam extrinsecam assistentem facultas nullatenus in seipsa immutatur, cum illa assistentia sit extra facultatem nec ullum ipsi robur intrinsecum addat ; per concursum autem simultaneum facultas non redditur virtuosior, quippe qui effectum tantum, non vero potentiam attingit. Ergo nequit intellectus per assistentiam extrinsecam aut concursum simultaneum habilis fieri ad Deum in se videndum.

Aliunde repugnat potentia obedientalis activa.

Potentia obedientialis dicitur in ordine ad effectus supernaturales, et potentia activa censetur quæ in sua virtute continet effectum. Quocirca potentia obedientalis activa intelligenda est, quæ in suæ virtutis ambitu con-

1. Cf. MOLINA, disp. I ; VASQUEZ, disp. XLVI ; SUAREZ, lib. II, c. XVI, n. 5.

2. Cf. Comment. D. Th., in h. l., CAJETAN, BANNEZ, JOAN, A S. THOM., SALMANT., GONET, disp. III, a. 3 ; et recentiores. — Legantur etiam CAPREOLUS, IV *Sent.*, disp. XIX , q. IV ; ALVAREZ, *De Auxiliis*, disp. LXVII.

tinet effectum supernaturalem, ideoque activam exigentiam habet respectu supernaturalis.

Atqui absolute implicat ut supernaturale, quod est totaliter transcendens et indebitum, possit intra potentiam activam vel exigentiam activam creaturæ contineri. Ergo implicat potentia obedientalis activa.

Imo, si hæc doctrina nimium produceretur, non foret absque immanentismi periculo ; nam, si reapse supernaturale continetur intra potentiam creaturæ activam, jam videtur esse aliquod naturæ nostræ *postulatum*, ut contendunt modernistæ.

Quapropter, ut intellectus habilis reddatur in ordine ad Deum videndum, debet recipere in se vim quamdam divinam, qua ipse intrinsece immutetur et elevetur.

Vis autem illa potest communicari vel per modum permanentis vel per modum transeuntis. Ut visio fiat connaturali et habituali modo, debet procedere a principio habituali et permanenti, et hujusmodi est lumen gloriæ in patria ; si autem visio communicetur solum transeunter, remanente statu viæ, ut admittit S. Augustinus de Moyse, dum esset in monte[1], et S. Thomas de Moyse et de Paulo, dum iste raptus est in tertium cœlum[2], sufficit virtus ejusdem generis, nempe quæ sit per modum transeuntis communicata.

IV. **Quid sit proprie lumen gloriæ.** — Ex concilio Viennensi de fide est lumen gloriæ esse *donum* gratuitum quo natura intellectualis *elevatur* ad Deum videndum et eo beate fruendum. In quo vero consistat hæc elevatio non tradit fides ; theologi porro alii aliter explicant.

Quidam ponunt esse ipsum donum increatum, vel personam Spiritus Sancti, ut vult Thomassinus, vel essentiam divinam intellectui beato unitam[3], aut divinum et increatum lumen beatorum menti intime affulgens, ut contendit

1. Cf. S. AUGUSTIN., *Super Genesim.*, lib. XII, c. XXVI ss. ; *P. L.*, XXXV, 477 ss.

2. Cf. S. THOM., *Comm.* in *II Cor.*, XII, et IIª IIbe, q. CXLV, a. 3, et 174, a. 4.

3. Cf. THOMASSIN., *De Deo*, lib. IV, c. XV.

Berti[1]. — Quæ opinio impossibile adstruit. Lumen quippe gloriæ debet esse principium quoddam quod fiat *nostrum*, ut potentiam nostram intrinsece immutet, corroborando et *elevando*. Atqui persona Spiritus Sancti vel lumen increatum fieri principium nostrum intrinsecum nequaquam potest ; essentia autem divina rationem quidem habet speciei intelligibilis, sed illud munus se tenet ex parte objecti, non ex parte principii, sicut esse debet lumen gloriæ. Unde personam Spiritus Sancti vel lumen increatum vel essentiam divinam dici lumen gloriæ absonum est.

Alii, ex schola scotistica, lumen gloriæ videntur ad caritatem reducere. Quod est etiam rejiciendum ; nam exhibetur lumen gloriæ a concilio Viennensi ut principium *visionis*, elevans nempe intellectum *ad Deum videndum*. Nequit autem charitas esse visionis principium.

Eodem jure excluditur opinio eorum qui censent lumen gloriæ non aliud esse quam visionem intuitivam, quæ est ipsa lux intelligibilis. Quod enim requiritur *ad* visionem non est ipsa visio. Porro, juxta laudatum concilium, lumen gloriæ requiritur ad visionem. Ergo non est visio ipsa ; sed potius visio distinguitur et a lumine gloriæ, tamquam a suo principio, et a verbo mentali, tamquam a suo termino.

Communius traditur lumen gloriæ esse qualitatem creatam intellectui divinitus infusam, qua intellectus intrinsece perficitur et elevatur.

In genere vero qualitatis quid sit, utrum potentia an habitus ? Docent Thomistæ, contra Ledesma et Cabreram, esse habitum simpliciter, qui tamen modum habet potentiæ[2].

Potentia enim simpliciter dicta indifferenter se habet ab bene vel male agendum, habitus vero determinate ad bene agendum si sit bonus, vel determinate ad male agendum si sit malus. Atqui lumen gloriæ se habet determinate ad bene agendum, scilicet ad Deum clare et perfecte videndum. Ergo lumen gloriæ non est potentia simpliciter dicta, sed habitus.

1. L. Berti, lib. III, cap. iii. — De hac opinione. Cf. card. Gotti, in h. l.

2. Cf. Dom Soto, IV *Sent.*, disp. XLIV, q. ii, a. 4 ; Gonet, disp. III, a. 4.

Modum tamen habet *potentiæ*. Nam habitus supernaturales non supponunt in subjecto potentiam proximam, cum respectu supernaturalis non habeat subjectum nisi potentiam obedientialem ; sed conferunt etiam simpliciter posse cum facile agere. Atqui conferre simpliciter posse est habere modum potentiæ. Ergo habitus supernaturales, subindeque lumen gloriæ, modum habent potentiæ.

V. **De triplici munere quod gerit lumen gloriæ.** — Imprimis lumen gloriæ evehit superius intellectum creatum et corroborat in ordine ad intuitivam Dei visionem : facultas quippe naturalis non fit capax attingendi objectum supernaturale nisi physice et intrinsece elevetur.

Secundo, disponit intellectum ad recipiendam formam intelligibilem divinam. Oportet enim ut id quod evehitur ad formama supra naturam disponatur ad ipsam dispositione quæ sit ejusdem ordinis. Est igitur lumen gloriæ illa dispoitio quæ intellectum reddit deiformem jamque proportionatum speciei divinæ recipiendæ.

Tertio, concurrit active cum intellectu ad actum supernaturalem visionis e'iciendum, eo quidem pacto ut actus simul ab intellectu et a lumine procedat.

Liquet omnino lumen gloriæ non se habere passive, cum ad id præcise conferatur ut potentiam suapte natura incapacem roboret et cum ipsa operationem eliciat. Qua ratione vero id præstet, an principaliter, an instrumentaliter ? Suarez, Vasquez, volunt instrumentaliter. Thomistæ vero principaliter, quatenus intellectus lumine gloriæ instructus et perfusus sit vera causa principalis in suo ordine[1], nec dici possit intellectus instrumentum visionis nisi quodam lato et improprio sensu...

Probationes ita proponi possunt. Effectus connaturalis alicui potentiæ activæ procedit ab illa tamquam a causa principali. Sed visio intuitiva est connaturalis intellectui lumine gloriæ instructo. Ergo visio procedit ab intellectu per lumen gloriæ elevato tanquam a causa principali.

1. Cf. S. Thom., Ia IIae, q. xxi, a. 2 ; qq. *dispp.*, *De verit.*, q. xxiv, a. 1 ad 5 ; Commentatores D. Thomæ in I P., q. xii, a. 4 ; Suarez, *De Attribut.*, lib. II, c. xvi.

Constat major ex discrimine quod inter instrumentum et causam principalem viget : effectus nunquam fit instrumento connaturalis, dum causæ principali effectus est vel naturalis, si potentia sit vi sui proporitonata, vel fit connaturalis si potentia per formam permanentem elevetur. Sic charitas fit connaturalis justo.

Declaratur min. Intellectus lumine gloriæ instructus est jam deiformis jamque Deo proportionatus ; ac proinde visio eodem jure erit intellectui proportionata et connaturalis.

Confirmatur. Causa quæ instrumentaliter tantum concurrit non se movet ab intrinseco et *vitaliter*, sed quatenus instrumentum movetur ab agente principali. Atqui intellectus in visione beata se movet ab intrinseco et motu vitæ maxime intensæ, quæ est vita æterna. Ergo.

Demum, instrumentum per actionem causæ principalis fertur extra objectum suum adæquatum, ut aqua in sacramento attingit gratiam, quæ est totaliter extra ipsius ambitum. In visione autem intellectus lumine gloriæ perfusus non fertur extra objectum adæquatum, ut ex præcedentibus constat[1]. Quocirca intellectus et lumen gloriæ unum principium activum efficiunt, a quo visio beata elicitur, sicut amor Dei procedit principaliter a voluntate per charitatem informata.

VI. **Lumen gloriæ cum cæteris habitibus supernaturalibus comparatum.** — Tenent fere communiter Thomistæ lumen gloriæ esse gratia sanctificante imperfectius simpliciter, perfectius tamen secundum quid, charitate autem perfectius simpliciter.

Quod se habet per modum essentiæ et naturæ perfectius simpliciter est eo quod se habet per modum facultatis et proprietatis. Atqui gratia sanctificans se habet per modum essentiæ vel naturæ, principiique radicalis, lumen vero gloriæ, per modum facultatis, ac proprietatis, principiique proximi. Ergo gratia sanctificans est simpliciter perfectior.

1. Cf. GONET, disp. III, a. 3 et 5 ; SALMANTICENSES, disp. III, dub. III ; BILLUART, disp. IV, a. 5 ; card. GOTTI, *De lumine gloriæ*, q. IV, dub. III ; TABARELLI, *De Deo Uno*, p. 329 ss.

Secundum quid tamen lumen gloriæ est perfectius, quia per ipsum modo magis immediato magisque firmo et inamissibili finem ultimum consequimur quam per gratiam.

Est tandem perfectius charitate. Principium quo attingitur objectum beatificans est perfectius eo quod supponit objectum jam præsens. Sed lumen gloriæ est principium quo attingimus objectum beatificans, scilicet essentiam divinam, charitas vero in cœlo et amor beatus id non præstant, sed supponunt objectum jam præsens jamque obtentum. Ergo.

ARTICULUS SEXTUS

DE INÆQUALITATE ET GRADIBUS VISIONIS BEATIFICÆ

AD ART. 6. S THOMÆ

I. **Errores.** — Jam Origenistæ admisisse videntur æqualitatem beatitudinis propter æqualitatem animarum, quæ ante unionem cum corpore erant sanctæ virtutes[1]. Jovinianus autem expresse docuit omnes beatos fore in cælo æquales[2], quem errorem admiserunt medio ævo Cathari[3] et sæculo XVI Novatores. Nitebatur Jovinianus falso Stoicorum fundamento, nimirum peccata et vitia, et, ex opposito, merita esse in omnibus paria. Aliud est Novatorum fundamentum, scilicet homines constitui justos per imputationem justitiæ Christi : unde, quum una et eadem sit Christi justitia, una quoque et eadem erit pro hominibus, in terris justitia, cui una et eadem respondebit in cœlis gloria, etiam pro Deigenitrice[4].

II. **Fides catholica est beatos in cælo pro meritorum diversitate alium alio perfectius intueri divinam essentiam.**

Scriptura testatur 1° mercedem cœlestem, scilicet visionem beatificam, esse secundum opera : « *Tunc* reddet unicuique secundum opera ejus[5]. » Et Paulus : « Qui parce seminat parce et metet[6]. » Atqui justorum opera et merita sunt diversa, ut illi textus indicant, scilicet *parce* vel *multum* seminare. Ergo et diversa præmia diversaque visio. Scriptura testatur 2° mansiones in cœlo fore diversas : « In

1. DENZINGER, 203.
2. Cf. S. HIERON., *In Jovinian.*, lib. II, et speciatim, c. XIII ; *P. L.*, XXIII, 281, ss.
3. Cf. MONETI, *Adv. Cathar.*, IV, 2.
4. Ita LUTHER, *Serm. de Nativ. Virginis.*
5. MATTH., XVI, 27.
6. *II Cor.*, IX, 6.

domo Patris mei mansiones multæ sunt[1]. » — Atqui mansio in cœlo non est aliud nisi visio et amor beatus. Ergo diversa visio diversusque amor in cœlo. Scriptura testatur 3° in resurrectione beatos differre gloria, sicut stella differt a stella in claritate[2]. Porro, licet ille textus de gloria corporis intelligatur, indirecte etiam de gloria animæ est accipiendus, nam gloria corporis ab anima derivatur. Ergo erunt in cœlo gradus in animæ gloria, quæ est visio.

Traditio patristica est constans et firma. S. Polycarpus martyr exclamat : « Præmia mea ex doloribus pensabo[3] », major nempe gloria erit juxta acerbiorem passionem.

S. Irenæus : « Quanto plus dilexerimus (Deum), hoc majorem ab eo gloriam accipiemus[4]. »

S. Augustinus ex parabola operariorum in vinea laborantium ostendit unam esse beatitudinem objectivam, quia unus est denarius diurnus, sed aliunde probat diversam esse beatitudinem formalem propter diversum laborem. « Denarius quidem ille æqualis est omnibus, quem paterfamilias eis qui operati sunt in vinea jubet dari omnibus... Sed multæ mansiones diversas meritorum in una vita æterna significant dignitates[5]. »

Definitiones Ecclesiæ. Concilium Florentinum confitetur beatos in cœlis « intueri clare ipsum Deum trinum, et unum *pro meritorum tamen diversitate alium alio perfectius*[6]. »

Concilium Tridentinum definit esse *augmentum* gratiæ et augmentum gloriæ[7]. Atqui ubi est augmentum ibi est necessario inæqualitas. Ergo est inæqualitas gloriæ, seu visionis, sicut et gratiæ.

III. **Rationes theologicæ.** — Arg. I^{um}. Facultas vi-

1. JOAN., XIV, 2.
2. *I Cor.*, XV, 41-42.
3. *Acta S. Polycarpi*, seu Epist. Ecclesiæ Smyrnensis de martyrio, n. 10 ; *P. G.*, V, 1032.
4. S. IREN., *Cont. Hæres*, IV, 13 ; *P. G.*, VII, 1 09.
5. S. AUGUSTIN., *In Joan.*, Tract. LXVII, 2 ; *P. L.*, XXXV, 1812.
6. DENZINGER, 693.
7. SESS. VI, can. 32.

dendi Deum non competit vi naturæ, sed per lumen gloriæ, ac proinde quo perfectius est lumen gloriæ, eo perfectior ac plenior est facultas videndi Deum. Atqui lumen gloriæ majus vel minus infunditur pro diversitate charitatis. Ergo et pro diversitate charitatis major vel minor erit facultas videndi Deum.

Prob. min. Ubi est major charitas ibi est majus desiderium ; nam id præcise præstat major charitas ut mens nostra majori impetu et desiderio in Deum feratur. Atqui desiderium efficit quodam modo desiderantem aptum ad susceptionem desiderati, et Deus ipse magis diligit illum a quo magis diligitur atque idcirco majorem illi facultatem confert in ordine ad visionem sui. Ergo qui majorem habet charitatem suscipit eo ipso majorem aptitudinem majoremque facultatem in ordine ad Deum videndum. Sed major facultas videndi Deum est majus lumen gloriæ. Ergo qui majore pollet charitate plenius ac perfectius suscipit lumen gloriæ.

Arg. II^{um}. Ad officium justi judicis pertinet non solum ut malis infligatur pœna et bonis conferatur præmium, sed etiam ut in pœnarum et præmiorum distributione proportio cum meritis et demeritis servetur. Atqui ut justus judex se habet Deus in conferenda visione beata, quæ dicitur *merces, corona justitiæ*[1]. Ergo diversam pro diversis meritis visionem tribuit.

IV. **Quæ sit illa inæqualitas**[2]. — Duplex distinguitur diversitas : alia *intensiva*, ex modo videndi, quatenus idem objectum perfectius et clarius videtur ; alia *extensiva*, quæ ad plura objecta se porrigit. Quidam theologi diversitatem intensivam ita intelligunt ut visiones angelorum et hominum specie essentiali inter se differant. Ita Durandus, Molina, etc. Negant vero Thomistæ et theologi communius[3].

Probatur breviter hæc ultima sententia. Species essentialis desumitur ex objecto et modo formaliter diverso

1. Matth., v ; *II Tim.*, iv, 5, 12.
2. Cf. Salmant., disp. V,
3. Gonet, disp. IV, cæterique commentatores S. Thomæ in h. l.

illud attingendi. Atqui in visione beata sive pro angelis sive pro hominibus est idem objectum, scilicet essentia divina ut est in se ; modusque attingendi est idem, scilicet clare, immediate, absque ullo medio prius cognito. Ergo visio beata sive in angelis sive in hominibus ejusdem est speciei essentialis. — Nec reponatur diversam fieri speciem visionis ex diversitate specifica potentiæ ; nam principium visionis non est potentia naturalis, sed potentia elevata per lumen gloriæ. Unde, si est idem specie lumen gloriæ, eadem quoque specie erit visio. Atqui idem specie in omnibus inest lumen gloriæ : est quippe lumen gloriæ habitus, qui potest quidem minus vel magis intendi, sed in omnibus eamdem habet tendentiam in Deum clare et immediate videndum. Ergo visio potest esse quidem magis vel minus intensa, vel etiam ferri ad plura objecta in Deo videnda ; sed ejusdem est speciei essentialis in omnibus.

V. **Inæqualitatis ergo causa duplex assignatur : alia moralis, alia physica**. — Moralis quidem est diversitas meritorum, ut monet concilium Florentinum : « *Pro meritorum diversitate alium alio perfectius.* » Causa autem physica est diversitas luminis gloriæ. Res itaque est sic intelligenda : ubi est majus et perfectius lumen gloriæ, ibi est major et perfectior facultas videndi Deum ; sed lumen gloriæ majus vel minus infunditur juxta gradum charitatis et meritorum, quia major charitas efficit desiderantem magis aptum, ut explicatum est, n. iii. Ergo,

VI. **Utrum diversitas visionis provenire etiam aliqualiter possit ex majori intellectus perspicacitate**[1]. — Affirmant Scotus, Durandus, Molina. Id etiam asserit, æquivalenter, Cajetanus, dum dicit Verbum divinum, si assumpsisset naturam angelicam, potuisse cum eodem lumine gloriæ quod habet nunc melius videre Deum quam nunc videt in natura humana.

1. Cf. Scot., III, *sent.* dist. 12, q. iii, et IV *Sent.*, dist. 50 ; Durand, III, *Sent.* dist. 14, q. i ; Molina, P. I. q. xii, a. 6, disp. II ; Cajetan., *Comm. in* III. P., q. xi, a. 4. — De diversis sententiis consulantur Joan. a S. Thom. ; Salmant., Tract. II, disp. V, dub. III ; P. Pègues, t. I, p. 249 ; Tabarelli, *De Deo Uno*, p. 337 s.

In ista ergo sententia, si anima et angelus habent lumen gloriæ æque perfectum, perfectius videt angelus quam anima ; si duæ animæ sint æquales in charitate et lumine gloriæ, perfectius intuetur anima quæ est perspicacioris intellectus. Negant vero communius theologi.

Ratio quam evolvit Angelicus, hic a. 6, evincit omnino non posse fieri majorem visionem nisi majus sit lumen gloriæ : « *Facultas videndi Deum non competit intellectui creato secundum suam naturam, sed per lumen gloriæ : unde intellectus plus participans de lumine gloriæ perfectius Deum videbit.* » Et ad 3 : « *Diversitas videndi Deum erit per diversam facultatem, non quidem naturalem, sed gloriosam.* »

Ex quibus sic arguitur : Unica facultas videndi Deum est facultas gloriosa. Atqui facultatem gloriosam unice præstat lumen gloriæ. Ergo unicam facultatem videndi Deum efficit lumen gloriæ : ergo ubi æquale lumen gloriæ, ibi æqualis visio.

Confirmatur. Gradus visionis non est minus supernaturalis quam visio ipsa secundum se. Atqui visio secundum se tribuitur tantum lumini gloriæ. Ergo et gradus visionis est lumini gloriæ tantum adscribendus ; ac subinde major perspicacitas intellectus nequit gradum præstare in visione.

VII. **Diversitas visionis in diversis non impedit perfectam beatitudinem singulorum.** — Perfecte beatus ille censetur in quo capacitas beatitudinis est totaliter satiata. Sed in singulis beatis satiatur plene illa capacitas. Ergo singuli sunt perfecte beati. Explicatur min. Tota capacitas beatitudinis ex lumine gloriæ repetitur et ex charitate, quæ ipsi proportionatur. Unde, licet illi qui majus lumen gloriæ suscipiunt, majorem habeant, capacitatem et idcirco sint beatiores, in omnibus tamen satiatur plene capacitas, quia omnes vident secundum totum proprium lumen gloriæ et amant secundum totam propriam charitatem.

VIII. **Hinc oriri nequit tristitia vel invidia.** — « Etenim beati hanc diversitatem cognoscunt in contemplanda essentia divina, adeoque hanc diversitatem intelligunt ut ordinatissimam, in eaque Dei sapientiam, benignitatem, potentiam splendide elucentem perspiciunt, et de ea laudant Deum ; præterea concivibus cœlestibus quos perfecto amore amant, congratulantur de majori felicitate qua gaudent, illosque admirantur propter promptam ac generosam cooperationem auxiliis divinis, vi cujus merita acquisiverunt plura[1]. »

1. VAN DER MEERSCH, *De Deo Uno et Trino*, n. 308.

ARTICULUS SEPTIMUS

DE INCOMPREHENSIBILITATE DIVINÆ ESSENTIÆ

AD ART. 7 S. THOMÆ

I. **Notio comprehensionis.** — Dupliciter sumitur comprehensio : 1° pro rei *asseculione* et obtentione, sicut dicit Apostolus : Sic currite, ut *comprehendalis*[1] » ; 2° pro cognitione *adæquante* et exhauriente objecti cognoscibilitatem, tum *intensive*, quoad omnia quæ in ipso sunt, tum *extensive*, quoad ea quæ valet operari[2].

Ad comprehensionem proprie dictam tria requiruntur : 1° Ut *totum* videatur et nihil ejus lateat. 2° Ut videatur *totaliter in seipso, seu intensive*. Magnum quippe intercedit discrimen inter cognosci *totum* et cognosci *totaliter* : potest enim aliqua propositio tota intelligi, quin intelligatur totaliter, quantum est cognoscibilis, vel percipi tota symphonia, quin totaliter percipiatur. 3° Ut res cognoscatur *totaliter etiam extensive*, quoad omnia quæ postet vel agere vel suscipere. Non exhauritur enim intelligibilitas objecti si cognoscitur tantum in seipso ; debet etiam videri ejus virtus et ea ad quæ se extendere valet, nam virtus ex suo objecto innotescit[3].

II. **Errores. — Fides catholica.** — Anomæi contendebant Deum posse a creatura totaliter comprehendi, imo docebat Eunomius Deum in hac vita cognosci a nobis quantum cognoscibilis est. Quidam theologi, ut Augustinus Favaroni,

1. *I Cor.*, IX, 24.
2. Primo sensu, non autem altero, dicuntur beati *comprehensores* : « Visio Dei per essentiam potest dici comprehensio in comparatione ad visionem viæ, quæ ad essentiam non pertingit ; non est tamen comprehensio simpliciter. » S. THOMAS, *De Verit.*, q. VIII, a. 2 ad 5.
3. Cf. TABARELLI, op. cit., p. 241 ss.

de Roma, existimarunt saltem animam Christi videre Deum cognitione comprehensiva.

Documenta Ecclesiæ. Concilium Lateranense IV : « Unus solus est verus Deus... *incomprehensibilis*[1] ». Concilium Vaticanum : « Sancta Ecclesia credit unum esseDeum... *incomprehensibilem*[2]. » Hæc verba important quandam eminentiam absolutam, quæ omnem intellectum et in quolibet statu, etiam glorioso, omnino transcendit.

Nicolaus V approbavit damnationem a Concilio Basileensi latam contra propositionem Augustini de Roma : « Anima Christi videt Deum tam clare et intense quam clare et intense Deus videt seipsum[3]. »

III. **An de fide sit Deum esse incomprehensibilem etiam respectu beatorum.** — Ex documentis allatis, est de fide Deum incomprehensibilem esse saltem respectu viatorum ; existimat autem Vasquez non esse fide Deum non posse a beatis comprehendi, temerarium tamen dicere beatos Deum comprehendere[4].

Communior porro sententia existimat id esse de fide, quia præcitata verba sunt absoluta, universalissima et incomprehensibilitatem enunciant respectu cujusvis intellectus creati, quantumvis per gratiam vel gloriam elevati. Suarez suam sententiam sic proponit : « Ego vero existimo dogma fidei esse aliquem modum incomprehensibilitatis convenire Deo in ordine ad omnem intellectum creatum, quantumcumque elevatum ad cognoscendum Deum, et in ordine ad omnem actum intelligendi creatum quantumcumque perfectum. Non assero hanc meam censuram esse de fide, de hoc enim aliis judicium relinquo ; sed explico modum quo intelligo dogma fidei[5]. »

Nos vero censemus verba conciliorum, sicut et verba Scripturæ, sensu obvio accepta importare absolutam incomprehensibilitatem, etiam respectu beatorum.

1. Cap. *Firmiter*, DENZINGER, 428.
2. Sess. III, cap. I.
3. Cf. BARTH. CARRANZA, O. P., *Summa conciliorum*, sess. II, conc. Basileensis.
4. VASQUEZ, disp. LII, c. II.
5. SUAREZ, *De Deo*, Tract. I, lib. II, c. V, n. 6.

IV. **Testimonia scripturistica**. — Testatur Scriptura 1° Deum esse supra omnem cognitionem : « Ecce Deus, magnus, vincens scientiam nostram[1]. » 2° Deum esse prorsus incomprehensibilem : « Quam incomprehensibilia sunt judicia ejus et investigabiles viæ ejus[2]. »

Licet illi textus de cognitione viæ accipi possint, tantum incomprehensibilitatem Dei efferunt, ut de quavis cognitione, etiam patriæ, merito intelligantur. Hinc concludit S. Gregorius M. . « Nec tamen videbimus sicut videt ipse seipsum[3]. »

V. **Argumenta rationis incomprehensibilitatem absolutam innuunt**. — Fuit quorumdam theologorum opinio, cui favet aliquatenus Vasquez[4], fieri posse de potentia Dei absoluta ut Deus a beatis comprehendatur. Rationes Angelici absolutam impossibilitatem demonstrant[5].

Arg. I^{um}. Unumquodque cognoscitur secundum quod est actu. Deus vero est infinite in actu. Ergo est infinite cognoscibilis. Sed repugnat absolute ut creata cognitio fiat unquam infinita, quippe quæ major esse nequit essentia et facultate in quibus recipitur. Ergo repugnat ut Deus a creatura tantum cognoscatur quantum est cognoscibilis.

Arg. II^{um}. Eo perfectius vel imperfectius intellectus creatus cognoscit Deum quo majori vel minori lumine gloriæ perfunditur. Atqui repugnat ut lumen gloriæ, utpote accidens in potentia finita receptum, fiat infinitum. Ergo repugnat ut intellectus creatus infinite seu comprehensive Deum cognoscat.

Arg. III^{um}. Ut res comprehendatur, debet cognosci, ut jam explicatum est, quantum est cognoscibilis, tum intensive, in se, tum extensive, quoad effectus[6]. Atqui

1. JOB, XXXVI, 26.
2. *Rom.*, X, 33.
3. S. GREGORIUS M, *Moral.*, lib. XVII, c. LIV, *P. L.*, LXVI, 95. Præcipua loca Patrum consulenda indicat Cf. L. JANSSENS, *De Deo Uno*, p. 459.
4. VASQUEZ, disp. LII et ss.
5. Cf. S. THOM., IV *Sent.*, dist. 49, q. II, a. 3; et hic I. P., q. XII, a. 7.
6. « Totum autem conprehenditur videndo, quod ita videtur

impossibile est essentiam divinam adæquate cognosci in se, cum sit pelagus essendi absque limite, et quoad effectus, quia divina virtus nunquam exhauritur et semper potest divina fecunditas novis atque novis modis absque fine participari.

VI. **Quomodo ergo videatur totus nisi comprehendatur**. — Nonnulli theologi sentire videntur, cum Toleto et Thomassino[1], Deum non videri *totum* ; alii, cum Vasquez, videri simul *totum et totaliter*, et incomprehensibilitatem in hoc reponi quod videri nequeant omnes ejus effectus possibiles. Tenendum est porro Deum totum videri, quia res simplex aut nullatenus aut tota videtur. Aliunde est de fide dari in visione beata inæqualitatem. Quæ quidem consistere debet primario in visione ipsius essentiæ, nec solum in visione effectuum, secus inæqualitas foret accidentalis dumtaxat. Unde concluditur incomprehensibilitatem considerandam esse primario respectu essentiæ divinæ. Nec ergo essentia nec virtus divina comprehenditur, nec Deus totaliter videtur, nec omnia in Deo videntur.

Standum est itaque in explicatione jam tradita : aliud est *totum* videri et aliud *totaliter* videri. Contingit enim etiam in cognitione naturali ut attingatur objectum totum quidem, non tamen totaliter, sicut aliquod principium vel effatum metaphysicum a nobis totum percipitur, non tamen cognitione exhauriente illius intelligibilitatem. Ita Deus in cœlo objicitur totus intellectui, sed *modus* Dei infiniti non potest fieri *modus videntis* : unde licet, totus videatur, non videtur totaliter ab intellectu finito (cf. ad 3)[2].

---

ut nihil ejus lateat videntem. » S. AUGUSTIN., *Epist.* CXLVII, c. III, n. 21 ; *P. L.*, XXXIII, 606.

1. Cf. TOLET, in h. l. ; THOMASSIN., *De Deo*, lib. VI, c. XIX ; pro confutatione, vide commentatores S. Thomæ in h. l., et FRANZELIN, thes. XVII.
2. Cf. Comment. in h. l., sive veteres, sive recentiones, TABARELLI, BILLOT, thes. XIV, JANSSENS, BUONPENSIERE, etc.

ARTICULUS OCTAVUS

DE OBJECTO VISIONIS INTUITIVÆ

AD ART. 8 S. THOMÆ

I. **Status quæstionis.** — Constat ex dictis Deum non comprehendi, darique in visione diversitatem tum intensivam, tum extensivam. Jam vero quæritur quid de facto videant in essentia divina beati, num omnia quæ Deus efficit vel efficere potest. Licet S. Thomas in hoc articulo disserat de objecto secundario, nempe de his « quæ facit Deus vel facere potest », haud abs re tamen erit, per modum unius conspectus, considerare quæ objectum visionis tum primarium tum secundarium spectant. Objectum primarium est ipse Deus, essentia nempe Dei unius et trini, seu substantia et personæ ; objectum autem secundarium importat omnia quæ a Deo fiunt vel fieri possunt, nempe existentia quæ scientiæ visionis subsunt, et possibilia quæ a scientia simplicis intelligentiæ cognoscuntur.

II. **Conclusio : Nullus creatus intellectus videndo Deum videre potest in eo omnia ; sed plura vel pauciora secundum quod perfectius vel minus perfecte Deum videt.** — Prob. I[a] pars. Solus ille intellectus potest in causa omnes effectus et rationes effectuum videre qui causam totaliter comprehendit : ut enim plene innotescant omnes effectus a causa producibiles, oportet causam totam et totaliter intueri. Atqui nulla creatura potest totaliter cognoscere causam omnium effectuum creatorum, nempe divinam virtutem, quæ est infinita, sicut ipsa essentia. Ergo.

Prob. II[a] pars. Omnia alia a Deo continentur in ipso sicut effectus in causa, ac proinde cognosci possunt sicut effectus. Porro quanto aliqua causa manifestius innotescit, tanto plures effectus in ea videntur. Ergo secundum quod perfectius vel minus perfecte cognoscunt beati Deum, plures vel pauciores effectus vident.

III. **Quid de facto videant beati de objecto primario quod est Deus.** — Beati de Deo vident quidquid actu formaliter et necessario continetur in Deo. Cum enim visio sit intuitiva et quidditativa, attingit ipsam Dei quidditatem, Deum nempe sicuti est, scilicet unum in natura, et trinum in personis. Unde intuentur personas earumque ad invicem relationes. Definit enim concilium Florentinum « intueri Deum *unum et trinum* ».

Imo implicat videri essentiam intuitive absque personis, nam essentia est realiter personæ et personæ constituuntur relationibus, quas oportet esse simul natura et cognitione[1]. Generatim statui debet beatos in cœlis de Deo omnia illa videre, quæ crediderunt in via ; nam visio est fidei præmium.

Cognoscunt quædam libera Dei decreta, non tamen omnia. Requirit status beatitudinis ut beati ea videant quæ ad seipsos spectant. Porro ad ipsos spectat nosse quædam libera Dei decreta, ut illa quæ circa proprium bonum vel parentum salutem versantur. Ergo illa cognoscunt[2]. Non tamen omnia, præsertim quæ respiciunt prædestinationem singulorum hominum, quippe quæ sunt Dei omnino propria ; nec etiam futura libera, quæ sunt in Dei potestate ; nec a fortiori diem ultimi judicii, de quo dicit expresse Christus : « De die autem illo vel hora nemo scit, neque angeli in cœlo[3]. »

IV. **De objecto secundario, seu creaturis.** — Pauca de hoc tradidit revelatio, ut probe intelligamus solum Deum esse sufficientissimum nostræ beatitudinis objectum. Sunt tamen quædam principia certa quæ in hujus rei explorationem nos tuto manuducunt.

Beatitudo perfecta debet omne legitimum desiderium complere et satiare. Ad certe non satiaret omnia desideria

1. Ita communius theologi contra SCOTUM. — Cf. de hac quæstione SALMANT., Tract. II, disp. VI, dub. II.

2. Quomodo *ex vi visionis* divinæ essentiæ videant beati libera Dei decreta fuse exponunt SALMANT., tract. II, disp. VII, dub. III.

3. MARC., XIII, 32. — Anima Christi tamen hæc cognovit a primo instanti; vide dicenda in III P. de scientia animæ Christi et decretum S. Officii, 7 junii 1918.

si carerent beati cognitione eorum quæ ad seipsos spectant. Ergo hoc inconcussum principium retineri potest : cognoscere beatos in cœlo quæ ad ipsos spectant[1].

Ut autem hæc amplitudo determinetur, beatus debet tripliciter considerari : 1° ut est ad ordinem supernaturalem elevatus ; 2° ut est pars universi a Deo per se intenta ; 3° ut est talis persona, quæ privatum vel publicum munus in Ecclesia gessit.

Quoad ordinem gratiæ, debent beati cognoscere illa *extra* Deum mysteria (nam mysteria in Deo sunt objectum primarium) quæ in via crediderunt : ut ea quæ spectant ad Ecclesiam, societatem supernaturalem, œconomiam et efficaciam sacramentorum, præsentiam Christi in Eucharistia, vias Providentiæ quibus ipsi vel alii cum ipsis vel per ipsos ad salutem adducti sunt Visio quippe horum omnium est præmium fidei et ad Dei amorem maxime accendit.

Quatenus beatus est pars universi, debet cognoscere totam mundi machinam illiusque compaginem, ordinem et pulchritudinem, ac diversas rerum species, proprietates, virtutes ; et præcipue quæ ad animas humanas, quæ sunt partes pulchriores universi, et ea quæ ad cœlestium spirituum, qui sunt mundi invisibiles, hierarchias et choros spectant. Quia enim Deus in illo triplici mundo, corporeo, humano, spirituali, maxime manifestatur, talis requiritur in beatis cognitio, ut Deum ipsum plenius cognoscant et diligant. Non tamen vident omnia singularia, facta vel cogitata hominum, cum ista omnia sint proprium Dei objectum nec aliunde beatitudinem constituant.

Quatenus vero est talis persona, beatus cognoscit ea quæ ad ipsum spectant : unde pontifex novit quæ pertinent ad Ecclesiam quam rexit, fundator Ordinis, quæ ad Ordinem, pater et mater, quæ ad familiam.

Certum est etiam sanctos cognoscere preces ad ipsos ore vel corde directas, quia certissime ad ipsos spectant. Ita communiter theologi.

1. Citatur hac de re concilium Parisiense anni 1528, in decretis fidei, c. XIII : « *Beatis pervium esse uniforme illud divinitatis speculum, in quo quidquid illorum interest illucescat.* »

V. **Comprehensores sunt vere beati.**

Quapropter ex visione objecti sive primarii, sive secundarii et ex amore consequente sunt in omnibus desideriis satiati et idcirco simpliciter ac perfecte beati. Hinc definitio Benedicti XII, 29 januarii 1336 : « Nec non quod ex tali visione et fruitione eorum animæ, qui jam decesserunt, *sunt vere beatæ*[1]. »

---

1. Denzinger, 530.

ARTICULUS NONUS

DE MEDIO IN QUO VISIONIS BEATÆ

AD ART. 9 S. THOMÆ

I. **Duplex modus videndi in Deo : formaliter et causaliter.**

Agitur de medio in quo beati res cognoscant. Quoad objectum beatitudinis primarium nulla movetur quæstio, cum jam constet Deum non posse per ullam speciem creatam repræsentari ; sed de objecto secundario.

Res autem creatæ dicuntur videri vel *formaliter* vel *causaliter* in Verbo : formaliter quidem quæ videntur eodem actu, eodempe medio et eodem lumine, ac Deus ipse ita tamen ut essentia divina sit ratio cognoscendi cætera ; causaliter vero, quæ non videntur in essentia divina, sed per revelationes extra Verbum et *vi status beatitudinis*. Recte quidem dicitur *causaliter*, quia status ille beatitudinis requirit, seu est causa, ut videantur ; sed quum essentia divina non sit medium in quo videntur, non sunt cognita formaliter in Verbo.

II. **Conclusio : Quæ a beatis videntur in Verbo** *formaliter* **non cognoscuntur per eorum species creatas, sed per essentiam divinam intellectui unitam ; quæ autem videntur in Verbo** *causaliter* **cognoscuntur per species infusas vel ordinatas.**

Probatur. Unumquodque cognoscitur secundum quod similitudo cogniti est in cognoscente. Porro duplex est similitudo : alia propria et adæquata objecto, ita ut res dicatur in seipsa per suam speciem cognosci ; alia autem non propria, sed alicujus quod est simile rei ; quo casu res dicitur cognosci in suo simili. Igitur dupliciter possunt res cognosci in Deo : uno quidem modo in seipsis per species proprias, alio autem modo in suo simili, nempe in essentia divina, quæ est perfecta omnium similitudo.

Si cognoscuntur in essentia prius cognita tanquam medio, est visio formaliter in Verbo ; si autem per species proprias ab essentia divina derivatas, est visio causaliter in Verbo.

Ratio hujus divisionis est quia beati non vident omnia simul ab initio ; sic ex Daniele discimus angelos non cognovisse omnia quæ populum Judaicum spectabant[1] ; constat etiam angelos non perspectas habuisse ab initio omnes circunstantias Incarnationis ; certum est pariter beatos non intueri a primo instanti quædam futura libera quæ tamen necesse est ipsos aliquando scire ; nec ab initio preces quæ in decursu temporum ad ipsos porrigentur. Cum ergo visio quæ fit in Verbo formaliter sit invariabilis et tota simul, debet esse alius cognoscendi modus, nimirum per species proprias extra Verbum.

Istæ species a Deo quidem infunduntur, sed vi status beatitudinis requiruntur.

Aliunde, sicut potest naturaliter intellectus ex speciebus acquisitis alias excudere, ita, proportione servata, ex cognitione quam habent in Verbo possunt beati species et cognitiones vel deductiones elicere.

Constat igitur visionem extra Verbum fieri per species infusas vel ordinatas.

III. **Illa quæ cognoscunt permanenter beati de liberis Dei decretis cognoscunt in essentia divina et per lumen gloriæ, non per relevationes extra Verbum.**

Ita communiter Thomistæ post Angelicum. « Hac quidem visione cognoscunt mysteria gratiæ[2]. »

Porro mysteria gratiæ ad libera Dei decreta referuntur. — Ratio theologica est quia lumen gloriæ ob suam eminentiam manifestare potest essentiam divinam et ea quæ vult Deus beatis modo permanenti revelare.

IV. **Quæ vident de creaturis modo permanenti, vident in Deo tamquam in objecto prius cognito.** — Visio enim permanens fieri debet medio immobili, quod est essentia divina. Est quippe visio beatorum exemplata a visione

1. DANIEL, X, 13.
2. S. THOM., I P., q. LVII, a. 5. Cf. Commentatores in q. XII, a. 9.

Dei. Sed visio Dei sic se habet ut cognoscendo seipsum omnes creaturas in seipso intueatur tamquam in causa. Ergo beati, essentiam Dei intuendo, contemplantur in illa creaturas modo permanenti, pluresque vel pauciores juxta mensuram et intensionem luminis gloriæ.

V. **Qua ratione creaturæ videantur in Deo ? Non cognoscuntur tanquam in specie immediate repræsentante ipsas sicut in præsenti species nostra impressa objectum refert sed tamquam in medio prius cognito, seu tamquam in causa ideali et efficiente virtualiter — eminenter continente creaturas.** — Creaturæ quippe cognoscuntur in Deo eo modo quo divina essentia illas refert. Atqui divina essentia non est species immediate repræsentans creaturas, sed immediate repræsentat seipsam et in seipsa exhibet creaturas ut in causa exemplari et efficiente. Ergo creaturæ non cognoscuntur in essentia divina tamquam in specie immediate repræsentante ipsas, sed tamquam in causa exemplari et efficiente, illas virtualiter — eminenter continente, quæ prius cognita est medium aptissimum ad illas perfecte cognoscendas.

VI. **Si autem videntur in ipsa essentia prius cognita, cur a iquæ videantur et non omnes** ?

Ratio hujus se tenet : 1º ex parte luminis gloriæ. Cum enim illud sit finitum, non confert virtutem videndi omnia, sed plura vel pauciora secundum quod est magis vel minus intensum. 2º Ex parte essentiæ divinæ. Hæc quippe repræsentat res actu existentes vel futuras non necessario, sed adjuncto liberæ voluntatis decreto. Ergo non necessario, sed pro suo beneplacito, beatis talia vel talia objecta exhibet.

Unicuique autem repræsentat, ut explicatum est, quid-quid ad ipsum spectat et quod ipse vim cognoscendi habet juxta mensuram sui luminis gloriæ.

VII. **An fieri debeant indefinite revelationes extra Verbum.** — Fiunt revelationes novæ extra Verbum quamdiu superest aliquid de novo addiscendum de his quæ pertinent ad salvandos et statum Ecclesiæ : ad hoc enim ordinantur

revelationes extra Verbum, sicut etiam ministerium angelorum fit propter bonum Ecclesiæ et salutem electorum. Peractis autem resurrectione et ultimo judicio, nihil remanebit de novo addiscendum, sed omnia erunt in termino et consummatione ; jamque desinent novæ revelationes. Speciebus quidem acquisitis utentur beati et remanebit adhuc cognitio extra Verbum, sed non fiet revelatio nova.

VIII. **Animadvertendum** doctrinam quam in hoc articulo exposuimus non eam esse cui contradicere sit absolute nefas, imo aliqui contradixerunt, Ecclesia vero nihil definivit; sed tamen ita esse in *principiis* theologicis fundatam, ut vera et scientifica dici queat.

Quæ animadversio de sequentibus etiam valet.

ARTICULUS DECIMUS

DE IMMUTABILITATE VISIONIS INTUITIVÆ

AD ART. 10 S. THOMÆ

I. **Conclusio : Quæcumque videntur a beatis in Verbo formaliter simul, non successive, videntur ; quæ autem extra Verbum, non simul sed successive videntur.**

Probatur I^a pars. Quæcumque cognoscuntur una specie, etiam una visione simul videntur ; quia ex specie seu forma specificatur actio. Atqui quæ videntur in Deo formaliter una specie videntur, nempe in medio essentiæ divinæ, quæ est species unica repræsentans actu multa. Ergo.

Insuper, beatitudo, quæ est visio formalis, consistit in actu, non in habitu. Oportet igitur ut ea quæ ad visionem formalem pertinent, unico actu cognoscantur ; non successive, sicut in habentibus habitum. Demum, quum aliquis ad ultimum finem pervenerit, debet quiescere, non successive moveri. Porro finis ultimus nostri intellectus est visio essentiæ divinæ. Ergo in visione beata intellectus debet esse quietatus, uno actu consequendo perfectionem, non autem successive moveri.

Prob. II^a pars. Quæ videntur extra Verbum cognoscuntur per multas species proprias. Atqui idem intellectus non potest simul pluribus speciebus informari, sicut nec idem corpus simul diversis figuris figurari. Ergo quæ videntur extra Verbum non actu simul sed successive videntur.

II. **De mensura visionis beatificæ**[1]. — Quæstio jam soluta annexam habet de mensura visionis.

Vasquez censet visionem aliquatenus mensurari tempore ; quia, licet sit tota simul, intelligitur tamen ad modum tem-

1. Cf. S. THOM., I P., q. XII, a. 10, III *Cont. Gent.*, cap. LX ss. Commentatores in h. l., I. P.

poris ; Scotus et Suarez volunt mensurari ævo ; Ferrariensis, Bannez, et plures alii Thomistæ dicunt mensurari æternitate essentiali ; demum, Capreolus, Cajetanus, Joannes a S. Thoa, Gonet, ac communiter Thomistæ, æternitate participata.

III. **Non mensuratur tempore.** — Quæ mensurantur tempore debent tempori subjici, ac proinde mutari secundum prius et posterius. Visio autem beata successionem non admittit, sed est penitus et simpliciter immutabilis ; tum ratione *principii*, quod est intellectus lumine gloriæ firmatus et essentia divina per modum speciei impressæ, tum ratione *termini*, qui est essentia divina ut Verbum.

IV. **Non mensuratur ævo.** — Visio quippe beata est participatio divinæ intellectionis. Quod autem divinam intellectionem participat non potest subjici mensuræ inferioris ordinis, sicut est mensura ævi. Ergo.

B. **Mensuratur æternitate, non essentiali, sed participata.** — Ita expresse Angelicus : « Esse divinæ substantiæ in æternitate est vel magis est ipsa æternitas, visio autem prædicta in *participatione* æternitatis est[1] ».

Ratio hæc est : Quod æternitate essentiali mensuratur debet esse ab æterno et simpliciter indefectibile. Visio porro beata nec est ab æterno, nec est simpliciter indefectibilis, nam deficeret si Deus concursum retraheret. Ergo æternitate participata mensuratur.

Virtutes autem infusæ, quatenus a Deo immediate derivantur aliquid de ejus duratione mutuantur, et sic dicuntur habere *modum* æternitatis.

---

1. S. THOM., III *Cont. Gent.*, c. LXI.

ARTICULUS UNDECIMUS

DE INCOMPOSSIBILITATE VISIONIS CUM PRÆSENTIS VITÆ STADIO

AD ART. 11-13 S. THOMÆ

I. **Ordo trium posteriorum articulorum.**

Solutis quæstionibus de cognitione Dei prout fit in patria, nonnulla investigantur de cognitione Dei pro statu vitæ præsentis : utrum possit haberi cognitio intuitiva, et, hoc excluso, quæ sit cognitio quam viribus propriis de Deo comparamus, a. 12, et demum de cognitione superiori quæ per gratiam potest haberi.

II. **Status quæstionis.** — Certum est Christum fuisse simul viatorem et comprehensorem, ut in III P. ex professo traditur ; quæstio itaque solum movetur de homine puro. Tria igitur quæri possunt : 1° utrum, in hac vita, fieri possit connaturaliter visio essentiæ divinæ ; 2° utrum fieri possit per miraculum ; 3° utrum de facto fuerit homini mortali concessa.

III. **Prima conclusio : Non potest videri Deus per essentiam ab homine puro in via constituto, absque speciali miraculo.**

Scriptura testatur : 1° legem ordinariam divinæ Providentiæ esse ut Deum nemo videat unquam in hac mortali vita constitutus, juxta illud : « Deum nemo vidit unquam[1]. » 2° Deum in præsenti videri tantum per speculum in ænigmate, id est cognitione mediata et obscura[2] ; vivere in corpore opponi visioni, ita ut sit *peregrinari a Domino*[3].

1. Evang. JOAN., I, 18.
2. *I Cor.*, XIII, 12-13.
3. « Dum sumus in corpore peregrinamur a Domino. » *II Cor.*, V, 6.

Non autem peregrinaremur a Domino, si visio Dei cum statu præsenti posset de lege ordinaria componi.

Ratio theologica ex conditione viatoris liquet. Modus enim cognoscendi sequitur modum naturæ cognoscentis. Atqui, quamdiu versamur in hac vita, modus animæ nostræ est ut habeat esse in materia. Ergo nec cognoscimus naturaliter nisi quæ habent esse in materia vel a materia abstrahuntur ; non autem actum purissimum, qui est essentia Dei. Quocirca modus connaturalis homini viatori est ut intelligat per species a phanthasmatibus abstractas. Sed species abstractæ non possunt repræsentare Deum ut est in se. Ergo nequit Deus naturaliter videri a nobis prout in se est.

Dato autem infundi species supernaturales intellectui humano, sicut traditur pro Adamo et B. Virgine, vel sicut interdum fieri potest in nonnullis status mystici phasibus, nondum videtur intuitive Deus, quia illæ species finitæ nequeunt infinitam Dei essentiam repræsentare ut est in se[1].

IV. **Secunda conclusio : Per miraculum tamen id fieri potest, modo transeunti.** — Quum facultas videndi Deum intuitive ex lumine gloriæ repetatur, poterit fieri visio intuitiva modo transeunti si lumen gloriæ per modum transeuntis communicetur. Atqui lumen gloriæ potest intellectui viatoris per modum transeuntis infundi. Ergo potest visio intuitiva per modum transeuntis fieri ab homine viatore.

Ratio minoris est quia non repugnat illa communicatio neque ex parte Dei, qui potest elevare omnem intellectum in quovis statu existentem, neque ex parte intellectus nostri, qui habet semper potentiam obedientialem ut lumine gloriæ perficiatur. Diximus tamen : *per modum transeuntis*, quia si fieret permanenter, jam mutarentur conditiones vitæ præsentis et mors induceretur.

V. **Ad factum quod attinet, probabile est visionem in-**

1. Cf. *Curs. Philos. Thomist.*, V, p. 135, 137 ; VAN DER MEERSCH, *De Deo Uno et Trino*, n. 284 ss.

tuitivam fuisse quibusdam in via concessam per modum transeuntis.

Probabilem opinionem facit auctoritas S. Augustini et S. Thomæ, qui sunt insignes in Ecclesia Dei doctores. Uterque autem tradit concessam fuisse visionem et Moysi, qui fuit magister Judæorum, et Paulo, qui fuit magister gentium[1]. Nititur illa sententia verbis Scripturæ, nempe quoad Moysen, *Exod.*[2] et *Num.*, ubi dicitur Moyses loqui cum Domino *ore ad os, facie ad faciem*; et quoad Paulum II Epist. ad *Cor.*[3], ubi dicitur Paulus *raptus usque ad tertium cœlum, usque ad paradisum, et audivisse arcana verba*, quæ non licet homini loqui.

Si autem id concedatur de Moyse et Paulo, concedi a fortiori debet de B. Virgine; cum sit effatum omne privilegium sanctis collatum fuisse excellentiori modo Deiparæ communicatum.

Fatendum est nihilominus de Moyse et Paulo aliter sentire multos recentiores, qui reponunt verba Scripturæ *loqui ore ad os, facie ad faciem*, importare non proprie visionem intuitivam, sed solum affectum familiaritatis, eo modo quo amicus ad amicum loquitur; et testimonium S. Pauli intelligi posse de raptu usque ad locum beatis reservatum deque perceptione divini luminis, seu de cognitione supernaturali et intellectuali; quæ mortalium lingua exprimi nequeat[4]. *Audire* verba non est *videre* intuitive.

Ad B. Virginem quod attinet, probabilitas est major; nam munus Matris Dei in immensum excedit munus Moysis vel Pauli et quandam congruitatem præstat ad visionem

1. Cf. S. Augustin., *Super Lib. XII; Genes. ad litter*, c. xxvi-xxvii; *P. L.*, xxxiv, 477 ss; S. Thom., hic ad 2, et IIª IIªᵉ, q. cxlv, a. 3, et q. clxxiv, a. 4.

2. *Exod.*, c. xxxiii; *Num.*, xii.

3. *II Cor.*, xii, 2 ss.

4. Cf. Laurent., Janssens, *De Deo Uno*, I, pp. 472-474. — Multi alii Patres, ut Irenæus, negant etiam de Moyse. IV *Cont. Hæres.*, c. xx, n. 11; *P. G.*, vii, 1039. Objicitur tandem Augustinum seniorem factum sententiæ neganti favere, v. g. *De Trinit.*, lib. II, c. xvi; *P. L.*, 862.

Quidquid sit, opinio affirmans, licet dubia, non *demonstratur* falsa.

intuitivam aliquando per modum transeuntis communicandam. Quapropter plures theologi docent B. Virginem in via donatam fuisse aliquando hujusmodi visione, præsertim in ultima periodo, quæ meritis culmen apponebat[1].

VI. **De cognitione Dei quæ naturaliter haberi potest in hac vita** (a. 12).

Naturalis nostra cognitio a sensu originem sumens tantum se extendere potest quantum manuduci potest per sensibilia. Atqui ex sensibilibus intellectus duci potest in cognitionem Dei ut est prima causa, nam deprehendendo effectus colligit causam et quasdam perfectiones quæ ex illa notione logice deducuntur; non tamen ex sensibilibus manuducitur intellectus in cognitionem essentiæ, ut est in se.

Triplici itaque modo cognoscitur Deus a nobis in præsenti statu: 1° *per viam causalitatis*, quatenus ex effectibus ad ipsum ut causam certissime assurgimus; 2° *per viam excellentiæ*, quia omnis perfectio effectus debet excellentiori modo contineri in causa non univoca; 3° *per viam remotionis*, quatenus removendo a Deo omnes creaturarum limites et imperfectiones comparamus de ipso veram atque scientificam cognitionem, licet non adæquatam[2].

VII. **De perfectiori cognitione quæ in via per gratiam habetur** (a. 13). — Duo ad perfectam cognitionem conducunt: ex parte quidem objecti species, ex parte autem subjecti *lumen intelligibile*. Porro ex utroque capite præstat cognitio gratiæ: ex parte enim speciei, possunt efformari divinitus nova phantasmata aptiora ad res divinas repræsentendas, vel de novo et melius ordinari phantasmata

1. Cf. P. Lépicier, *Tractatus de Beatissima Virgine Maria, Matre Dei*, edit. 4, p. 401-403. — Scribit etiam, P. Muncunill, S. J.: « Etiam Beata Virgo Maria essentiam divinam aliquando probabiliter vidit ante suam mortem. » *Tractatus De Deo Uno et Trino*, p. 139.

2. De doctrina Patrum quoad præsens argumentum, cf. Le Bachelet, art. *Dieu* in *Diction. théol. cathol.*, col. 1134 ss.

jam efformata ; ex parte autem luminis, potest per gratiam confortari et roborari intellectus, quo efficacius et vividius divina intelligat.

Quæ omnia alibi explicantur, ubi de revelatione, de fide, de prophetia, de gratia, disseritur[1].

---

1. Cf. S. THOM., IIa IIae, q. CLXXIII, a. 2 et 3, et qq. *dispp. De Veritate*, q. XII, a. 7.

QUÆSTIO QUINTA

De nominibus Dei

AD Q. XIII S. THOMÆ

Quum unumquodque nominetur sicut et cognoscitur, ex dictis de modo quo Deus a nobis cognoscatur vel sit incomprehensibilis, jam innotescit quomodo Deus possit a nobis nominari vel sit penitus ineffabilis. Hinc quæstio de *nominibus* Dei, an scilicet Deus possit a nobis nominari et quomodo nominetur.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM POSSIT DEUS A NOBIS NOMINARI

AD ART. 1 ET 2 S. THOMÆ[2]

I. **Licet non possit a viatoribus Deo imponi nomen quod ipsum quidditative exprimat, possumus tamen ei vera nomina imponere, quæ diversas ejus perfectiones aliquatenus declarent.** — Prob. Ia pars. Quum nomina sint signa conceptuum et significent mediante conceptu, unumquodque nominamus sicut cognoscimus. Atqui Deum non cognoscimus quidditative, sed conceptu analogico, ut ex dictis supra et ex tota psychologia constat[2]. Ergo nec nomen quidditativum possumus ei imponere[3].

1. Cf. Commentatores in h. l. et P. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu*, II P., c. III ; VAN DER MEERSCH, n. 317 ss.
2. Cf. nostr. *Curs. Philos. Thomist.*, V, p. 135 ss.
3. Unde rejicienda omnino est opinio VASQUEZ, in I. P., q. XIII, disp. LVII, cap. II, posse Deum a viatoribus nomine quidditativo exprimi, quia nomina significant, ait, non secundum cognitionem loquentis, sed secundum cognitionem audientis. Verum hoc est pervertere notionem locutionis, quæ est immediatum signum conceptuum loquentis.

Prob. II^a pars. Unumquodque nominatur sicut cognoscitur. Atqui Deus tripliciter cognoscitur : 1° per viam causalitatis, 2° per viam excellentiæ seu eminentiæ, 3° per viam remotionis. Ergo tripliciter possumus Deum nominare : juxta primum modum, nominamus illum *ens*, *bonum*, *justum*, etc. ; juxta alterum modum, dicimus Deum *supersubstantialem*, *superbonum*, *supersapientem*, etc. ; juxta tertium modum, dicimus Deum esse *incorporeum*, *immutabilem*, *infinitum*, etc.

II. **Ecclesia jure merito prædicat Deum esse ineffabilem.** — Definit concilium Lateranense IV : « Firmiter credimus et simpliciter confitemur quod unus solus est verus Deus... incomprehensibilis, omnipotens et *ineffabilis*[1]. »

Rationem assignat S. Gregorius Nyssenus : « Nec nomine nec cogitatione, nec ulla mentis apprehensione comprehensibilem ; non solum humana, sed etiam angelica et omni suprahumana apprehensione altiorem manentem, *ineffabilem* et *inenarrabilem* et omni vocum significatione excelsiorem[2]. » Et S. Augustinus : « Est quiddam invisibile... summum, æternum, incommutabile et *nulli effabile* nisi tantum sibi[3]. »

Liquet omnino ineffabilitatem ex infinitate et incomprehensibilitate Dei oriri : quum enim res nominentur sicut cognoscuntur, ille qui non potest cognosci comprehensive, nec potest exprimi nomine quod ejus cognoscibilitatem exhauriat. Ecclesia tamen non definit quousque se extendat illa ineffabilitas ; unde superest explicandum.

III. **Qua ratione Deus sit ineffabilis.** — Non hoc sensu quod nullus possit de illo haberi sermo ab hominibus, vel nullo conceptu intelligi, aut nullo nomine exprimi possit Deus ; nam nomina nostra, sicut et conceptus nostri de Deo rebusque divinis, licet sint inadæquata et imperfecta, sunt tamen *vera* quæ illi objecto soli conveniant[4].

1. Cap. *Firmiter*, DENZINGER, 428.
2. S. GREGOR. NYSSEN., lib. I *Cont. Eunom.* ; *P. G.*, XLV, 461.
3. S. AUGUSTIN., *Epist.* CCXXXII *ad Madaurenses*, n. 5 ; *P. L.*, XXXIII, 102.
4. Cf. HUGON, *Réponses théologiques*, « Les concepts dogmatiques. »

Hinc cavendum est a pessimo agnosticismi errore, qui Deum non solum ineffabilem, sed et prorsus ignotum pronuntiat[1].

Duplici ergo ratione dicitur ineffabilis : 1° quia nulla creatura potest Deum nominare nomine comprehensivo exhauriente ejus cognoscibilitatem ; 2° quia nec nomine quidditativo potest a viatoribus nominari, quod ejus quidditatem proprie et simpliciter exprimat. Ne ab angelis quidem, nam sola visio intuitiva et beata est cognitio proprie quidditativa.

IV. **Utrum beati possint nomine quidditativo Deum nominare.** — Negant plures scholastici, cum Bannez, Sylvio[2] ; affirmant alii, cum Gonet, Billuart, etc. His adhærendum videtur. Deus nominatur sicut cognoscitur. Sed cognoscitur a beatis quidditative vi ipsius visionis intuitivæ. Ergo et nomine quidditativo potest nominari.

At recolatur in visione beata nullam efformari speciem neque impressam neque expressam ; ac subinde, sicut non est conceptus creatus in visione, ita nec est nomen creatum quod Deum exprimat, sed « illud nomen nihil aliud est quam ipse Deus quatenus cognoscitur et in actu visionis a beatis apprehenditur[3]. »

V. **Utrum aliquod nomen dicatur de Deo substantialiter** (a. 2). — Triplicis generis sunt nomina Dei, alia *positiva* et absoluta, ut ens, bonus ; alia *negativa*, ut incorporeus, immortalis ; *alia relativa*, ut Dominus.

Nomina quidem positiva significant substantiam, licet imperfecte. Principium quippe inconcussum est Deum nominari, sicut cognoscitur. Porro divinam substantiam cognoscimus vere, licet imperfecte et deficienter, prout in creaturis relucet vel repræsentatur. Ergo Deum signi-

2. Cf. Encyclic. *Pascendi*, DENZINGER, 2072 ss ; P. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu*, II, P., c. V ; *De Revelatione*, p. 276 ss.
2. Cf. Comment. in I. P., q. XIII.
3. LAURENTIUS JANSSENS, I, p. 487. Citatur pulchrum effatum S. BONAVENTURÆ : « Unicum esse Dei nomen adæquatum, Verbum scilicet æternum ; sed hoc nomen non est adæquatum comprehensive nisi in ore Altissimi. » II *Sent.*, dist. 22, q. I.

ficamus nominibus quæ substantiam exprimant. Hinc traditio catholica pronuntiat cum S. Athanasio : « Si quis igitur existimet adeo, ut cum dicimus Deum, vel Patrem nominamus, non invisibilem ipsam et incomprehensibilem significemus *substantiam* sed aliquid eorum quæ circum ipsam sunt, reprehendit synodum, quæ scripsit *e substantia Dei* esse Filium[1]. »

Nomina autem negativa non ponunt aliquid in Deo, sed potius imperfectiones ab eo removent. Nomina tandem relativa non ponunt aliquid in Deo, sed relationem dicunt, rationis quidem ex parte Dei, qui est prorsus independens, realem vero ex parte creaturarum, quæ reapse dependent a Deo.

---

1. S. ATHANAS., *De Decretis Nicæn. Synod.*, n. 22 ; *P. G.*, XXV, 453.

ARTICULUS SECUNDUS

DE MODO QUO NOMINA DIVINA SIGNIFICENT

I. **Quædam nomina proprie dicuntur de Deo quantum ad rem significatam, nulla vero quoad modum significandi** (a. 3). — Quædam enim nomina significant perfectiones simpliciter simplices, ut sunt bonitas, sapientia, etc., quæ Deo proprie conveniunt, imo magis proprie quam creaturis, quoad ipsam rem significatam. Modus autem significandi est deficiens ; quia significantur ut qualitates finitæ, et ab invicem distinctæ ; et idcirco nulla nomina, quoad modum significandi possunt proprie Deo adscribi.

Sunt tandem alia nomina quæ non solum in modo significandi, sed et in significato, defectum involvunt, vel dicunt proprium et determinatum modum quo creaturæ divinas perfectiones suscipiunt et hæc nomina, ut patet, non dicuntur de Deo nisi metaphorice.

Itaque nomina nostra, sicut et conceptus nostri de Deo, non sunt propria quatenus Dei essentiam exprimant ut est in se, sed sunt propria, quatenus substantiam designent, et ipsi soli, non autem autem alteri objecto, conveniant[1].

II. **Varia nomina quæ de Deo dicuntur non sunt mere synonyma** (a. 4). — Nomina quæ designant unam rem sub diversis conceptibus seu diversis rationibus non sunt mere synonyma ; quia conceptus diversi ratione diversa important nomina diversa ac proinde non mere synonyma.

Porro nomina Deo attributa significant quidem unam rem sed sub diversis conceptibus diversisve rationibus ; cum intellectus noster nequeat uno motu et una repræsentatione perfectiones divinas effari. Ergo mere synonyma dici nequaquam possunt.

1. Cf. opusc. nostr. *Réponses théologiques*, p. 151, 177 ss.

Unde, beati, sicut uno actu intuitivo Deum attingunt, ita uno exprimunt nomine ; nos vero, sicut diversis motibus diversisque conceptibus Deum cognoscimus, ita ipsi diversa nomina imponimus. Recolantur dicta de attributis divinis[1].

III. **Nomina communia Deo et creaturis non prædicantur de his univoce, nec pure æquivoce, sed analogice** (a. 5). — Non univoce, seu secundum eandem rationem ; quia creatura, utpote effectus Dei inadæquatus, non recipit similitudinem sui Agentis secundum eandem rationem, sed deficienter.

Non pure æquivoce, quia demonstrationes nostræ de Deo, ex medio creaturarum, non nituntur fallacia æquivocationis, sed vero fundamento, sicut vera et necessaria est connexio inter effectum et causam.

Analogice autem dicuntur ea inter quæ viget quædam proportio vel habitudo, ita videlicet ut unum referatur ad aliud tamquam ad principale. Atqui creaturæ habent cum Deo habitudinem et proportionem, sicut effectus qui assimilatur suæ causæ, non secundum eandem formam, sed secundum quamdam proportionem, et referuntur ad Deum sicut ad principale, in quo habent suam rationem essendi. Ergo nomina illa communia prædicantur analogice[2].

Hinc inter XXIV propositiones a S. Cong. Studiorum approbatas ut plane continentes sancti Thomæ *principia et pronuntiata majora*, die 27 julii 1914, habetur ista : « Ens quod denominatur ab esse, non univoce de Deo ac de creaturis dicitur, nec tamen prorsus æquivoce, sed analogice, analogia tum attributionis tum proportionalitatis. »

1. Hic iterum confutatur sententia eorum qui cum EUNOMIO, Ariano, et Nominalibus distinctionem mere nominalem ponunt inter diversa Dei attributa et ipsam essentiam. Cf. supra q. tert. art. 1, n. 5.

2. Ad pleniorem explicationem, cf. *Curs, Philos. Thomist.*, I, p. 45 ss.; V, 19 ss; GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu*, p. 208 ss.; *De Revelatione*, 202 ss.; card. SATOLLI, in h. l., S. Thomæ ; TABARELLI, p. 382 ss.

IV. **Nomina quæ de Deo dicuntur metaphorice prius de creaturis quam de Deo dicuntur ; nomina autem quæ de Deo proprie dicuntur prius de illo dicuntur quoad rem significatam, non vero quoad nominis impositionem, nec quoad modum significandi** (a. 6). — Nomina metaphorice dicta conveniunt Deo solum per similitudinem cum creaturis, et idcirco per relationem ad illas. Porro per prius de aliquo dicitur quod ei per se convenit, et per posterius, quod convenit per ordinem ad aliud. Ergo nomina illa prius de creaturis quam de Deo dicuntur.

Nomina autem quæ Deo proprie conveniunt designant perfectiones simpliciter simplices, quæ Deo competunt per essentiam, et idcirco per prius, creaturis autem solum per participationem, ideoque per posterius.

Quoad nominis impositionem, prius cognoscimus perfectiones creaturarum ac subinde prius illas nominamus ; et pariter quoad modum significandi, quia hujusmodi nomina prius adhibentur ad significandas creaturarum perfectiones et hinc retinent modum significandi qui creaturis competit, quique est deficiens.

V. **Quædam nomina importantia relationem ad creaturas dicuntur de Deo ex tempore et non ab æterno** (a. 7). — Nomina importantia relationem ad extra dicunt relationem rationis ex parte Dei, qui est in ordine totaliter diverso a creaturis nec ordinatur ad ipsas ; realem autem ex parte creaturarum, quæ realiter ad Deum ordinantur ut essentialiter ab ipso dependentes. Porro nihil obstat nomina relationem hujus modi importantia dici ex tempore, quatenus enunciant actionem transeuntem in exteriorem effectum, qui de facto est in tempore, ut creare, gubernare ; dum nomina quæ important habitudinem sequentem ad actionem mere immanentem, ut scire, velle, conveniunt Deo ab æterno, quum ipsa actio immanens sit reapse ab æterno.

Itaque inter nomina relativa, quædam dicuntur ex tempore, quædam vero ab æterno.

Inter illa porro aliqua significant directe substantiam divinam, ut creator, gubernator ; alia autem significant ipsam habitudinem ad creaturas et important actum divi-

num, qui est æternus entitative, temporalis vero denominative[1].

VI. **De nomine Dei** *maxime* **proprio** (a. 8-11). — Nomen antiquissimum apud Semitas erat *El*, quod significat Celsum, Potentem ; apud Hebræos nomen tetragmaton, ineffabile I h v h., *Iehovah*, vel ut jam communiter periti tradunt, *Iahweh*, *Qui est*, qui habet perseverantiam in esse ; insuper *Elohim*, Adorabilis, *Adonai*, Dominus.

Tria præcipua sunt nomina adjectiva, *Shaddai*, *Elyon*, *Kadosh*, quæ indicant Deum esse sibi sufficientissimum, altissimum, sanctum.

Ex quibus liquet Deum apud Semitas agnitum fuisse ut absolute transcendentem, omnipotentem, cui omnia subduntur in cœlo et in terra, sursumque et deorsum, Ensque simpliciter, seu plenitudinem essendi, sanctitatis fontem.

Quæ quidem monotheismum aperte statuunt et polytheismum prorsus eliminant[2].

Quoad vocem græcam θεός, aliqui derivant a voce sanscritica *deva*, a radice *div*. quæ audit *lucere* ; ab illa autem voce *deva*, *div* derivaretur, Ζεύς, gen. = διός, et inde *Deus*, *divus*. Quæ omnia videntur esse extra propositum. Communiter Patres derivant a verbo θεᾶσθαι, *videre*, *providere*[3] ; et sic nomen *Deus*, ut explicat hic Angelicus, a. 8. desumitur ab operatione, sed quoad rem significat ipsam naturam et substantiam. Quidquid sit de variis nominibus vel etymologiis, nomen *Qui est*, ὁ ὤν, ad quod reduci videtur nomen *Iahveh*, est præ cæteris nomen Dei proprium. Significat enim non formam quamdam abstractam vel determinatam, sed ipsum Esse, quod est essentia solius

1. Cf. *Curs. Philos. Thomist.*, II, p. 47.
2. Idea illa *unius ac supremi* Entis invenitur universaliter. Nam omnes religiones important « la croyance en un être suprême, créateur, organisateur et maître du monde, en même temps que père des hommes », Mgr Le Roy, *La Religion des primitifs*, p. 464.
3. Ita S. Theophil. Antioch., *Ad Autolyc.*, lib. II, n. 4 ; *P. G.*, VI, 103 ; et S. Gregor. Nyssen., *P. G.*, XLV, 123, et *Cont. Eunom*, lib. XII ; *P. G.*, XLV, 1107.

Dei. Insuper, cum Deus non possit a mortalibus cognosci ut est in se, illa nomina sunt magis propria quæ sunt magis communia et absoluta. Hujusmodi porro est esse ; nam cetera nomina vel sunt minus communia vel videntur ipsum esse determinare aut explicare. Demum, illud nomen importat permanentiam in esse et omnem successionem excludit, quod est maxime proprium entis primi, absoluti, æterni[1].

---

2. Hæc ad propositum nostrum sufficiunt quoad cetera consuli possunt : Petav., lib. VIII, c. VIII et IX ; Franzelin, thes. XXII, Tabarelli, p. 398 ss. ; *Diction. théol. cathol.* et *Diction. Biblique* ; art. « Dieu » ; Corluy, *Spicilegium.*, I, 97, 167, etc. ; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, lib. III, c. IV ; P. Lagrange, O. P., *Les Religions Sémitiques* ; Van Kastern, *Iahve et El. Shaddai*, in *Science Catholique*, 15 mars 1894 ; Ch. Robert, *La Révélation du nom divin Jehovag*, *Rev. Biblique*, avril 1894.

QUÆSTIO SEXTA

DE SCIENTIA DEI

AD Q. XIV S. THOMÆ

Ordo quæstionum in *Summa Theologica* est maxime logicus et perspicuus. Ostenso quippe existere Deum et quid sit Deus in se, tum quoad essentiam tum quoad attributa, et quomodo a nobis cognoscatur et nominetur, inquirendum venit de operationibus divinis. Primo quidem de operationibus mere immanentibus, sicque est *intelligere*, quod est actio maxime vitalis, et hic quæstiones de *scientia*, quibus logice conjunguntur quæstiones de *ideis*, de *veritate* et *falsitate*, *ac vita Dei*. Sic est etiam *velle*, et hinc quæstiones de *voluntate*, *amore*, *justitia*, *misericordia* Dei. Deinde quæ spectant intellectum et voluntatem simul, et hinc quæstiones de *providentia*, *prædestinatione*, *libro vitæ*. Demum de actionibus quæ effectum ponunt ad extra et sunt virtualiter transeuntes, et hinc quæstiones de *potentia* Dei. Tandem consideratur in sua beatitudine, ut absolvatur et coronetur tractatus de Deo Uno.

Beatitudo autem Dei habetur in sua vita intima, nempe in hac ineffabili divina familia quæ est Trinitas personarum. Et hinc sequitur tractus de Deo Trino.

ARTICULUS PRIMUS

DE EXISTENTIA VERÆ SCIENTIÆ IN DEO[1]

AD ART. 1 S. THOMÆ

I. **Doctrina fidei**. — Duplici acceptione potest hic sumi scientia : pro cognitione intellectuali certa et evidenti, ac

1. Cf. Comment. *Summ. Theol.* in h. l. CAJETAN, BANNEZ, MOLINA, SYLVIUS, TOLET, SUAREZ, VASQUEZ, SALMANT., GONET,

pro cognitione intellectuali certa et evidenti *per causas*. Dari quidem scientiam in Deo saltem primo modo est de fide ; scientiam autem prout est cognitio per causas Deo adscribunt communiter theologi, licet contradicat aliquatenus Vasquez. Concilium Vaticanum confitetur unum Deum... intellectu ac voluntate omnique perfectione infinitum... cujus oculis omnia nuda et aperta sunt, ea etiam quæ libera creaturarum actione futura sunt[1].

Innumera sunt testimonia Scripturæ : « Qui fecit cœlos in *intellectu*[2]. » — « *Sapientiæ* ejus non est numerus[3]. » — « *Ipse* habet *consilium* et *intelligentiam*[4]. » — « Omnis *sapientia* a Domino Deo est, et cum illo fuit semper[5]. » — « O altitudo divitiarum *sapientiæ* et *scientiæ* Dei[6]. » Unde non solum est scientia in Deo, sed sunt divitiæ cognitionis, scientiæ et sapientiæ.

Ratio theologica illico innotescit ex ipsa notione Dei. Quidquid sit de etymologia θεός, omnes Deum intelligunt qui videt, qui providet, qui disponit res in finem, qui ordinem mundanum constituit, ac proinde summe intelligentem et sapientem ; qui omnes creaturarum perfectiones, et idcirco scientiam possidet eminenter.

Unde, licet Dei cognitio maxime discrepet a nostra, vocatur tamen scientia sicut nostra. « Cum enim scientia Dei longe distet ab humana scientia, ita ut irridenda sit comparatio, utraque tamen scientia vocatur[7]. »

II. **Fundamentalis ratio scientiæ perfectissimæ est summa immaterialitas divina**. — Hic est processus An-

BILLUART, KLEUTGEN, BILLOT, JANSSENS, BUONPENSIERE, LÉPICIER, VAN DER MEERSCH, MUNCUNILL, etc ; insuper PETAV., lib. IV ; Mgr GINOULHIAC, *Histoire du dogme catholique*, vol. I, l. III ; MONSABRÉ, conf. 1874 ; FARGES, *L'Idée de Dieu* ; GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu*, etc.

1. Cap. I ; DENZINGER, 1782, 1784.
2. *Ps.* XXXV, 5.
3. *Ps.* CXLV, 6.
4. JOB., XII, 13.
5. *Eccli.*, I, 1.
6. *Rom.*, XI, 33.
7. S. AUGUSTIN., *Quæst. ad Simplic.*, lib. II, q. II, n. 2 ; *P. L.*, XL, 139.

gelici Doctoris. Immaterialitas est prima radix intellectualitatis, ita quidem ut secundum modum immaterialitatis, sit modus cognitionis et scientiæ. Atqui Deus est in summo immaterialitatis vertice. Ergo est in summo cognitionis et scientiæ.

Probatur major. Cognitio fit in quantum forma cogniti est in cognoscente secundum esse intentionale, ita videlicet ut cognoscens et formam propriam retineat et formam cogniti recipiat. Porro quod possit aliorum formam recipere, propriam retinendo, provenit ab immaterialitate. Ergo immaterialitas est radix et causa qua cognitio fiat.

Declaratur major subsumpta. Hæc est ratio cognitionis ut sibi aliud vitaliter assimilet, non quidem physice, quod esset impossibile, sed intentionaliter. At assimilare vitaliter aliud est recipere alterius formam retinendo propriam. Hinc non cognoscentia habent tantum formam suam, cognoscentia vero habent et formam suam et formam alterius intentionaliter sibi unitam. — Ratio autem min. subsumptæ hæc est : Assimilare aliorum formam arguit illimitationem et amplitudinem. Sed illimitatio ex immaterialitate provenit, si quidem materia est id quod restringit et coarctat.

Confirmatur. Cum cognitio sit vitalis et intentionalis assimilatio, illa solum possunt cognoscere quæ possunt intentionaliter aliquid sibi assimilare. Atqui intentionalis assimilatio importat quandam independentiam a materia, quæ nonnisi physicum contactum admittit ; et eo perfectior est cognitio quo purior et spiritualior est assimilatio. Ergo propria radix cognitionis est immaterialitas et spiritualitas.

III. **Multiplici porro acceptione dicitur aliquid immateriale**[1]. — Sumitur 1° pro excessu supra conditiones materiæ, ita tamen ut a materia dependeat : sic anima bruti non est extensa sicut materia, sed aliunde a materia dependet in esse et operari. 2° Pro independentia a materia in esse et operari, licet materiam informet, ut est anima

1. De multiplici modo quo aliquid dicitur materiale, cf. *Curs. Philos. Thomist.*, III, pp. 61, 62, 85.

rationalis. 3° Pro exclusione omnis informationis, licet admittatur compositio potentiæ et actus, ut in angelis. 4° Pro exclusione cujusvis potentiæ, ita ut adsit actualitas pura, et sic est Deus.

Quæ sunt in infimo immaterialitatis gradu infimam habent cognitionem ; quæ in secundo gradu, perfectiorem ; quæ in tertio perfectiorem adhuc sibi vindicant scientiam ; Deus tandem, qui est in ultimo immaterialitatis et actualitatis vertice, perfectissima cognitione gaudet.

IV. **Divina cognitio respectu quorumdam objectorum rationem habet scientiæ veræ.** — Scientia proprie dicta est cognitio rerum per causas. Sed Deus res creatas cognoscit per causam, imo primam et altissimam, scilicet seipsum. Ergo scientia proprie dicta Deo competit. — Nec opponatur scientiam esse cognitionem discursivam ac subinde repugnare Deo ; nam, si cognitio per causas est discursiva, id se tenet ex parte subjecti vel status in quo versatur subjectum ; at vi sui et essentialiter id non importat scientia, quum possit causa eodem intuitu cum effectibus perspici[1].

Hinc liquet scientiam divinam excludere omnes imperfectiones quæ in nostra scientia concurrunt. In nobis enim est accidens, in Deo est ipsa essentia ; in nobis est habitus, in Deo est actus ; in nobis est multiplex et successiva, in Deo una et tota simul ; in nobis variatur, ac oblivioni vel progressui subjicitur, in Deo nullam patitur vicissitudinem, cum sit ipsum esse divinum æternum et immutabile actusque purus[2]. Imo, juxta plures Thomistas, scientia in Deo et intellectus ne virtualiter quidem discriminantur, cum non æquivaleant pluribus realiter distinctis nec concipi possit intellectus divinus ut in potentia respectu scientiæ.

1. De objectionibus quas nonnulli scholastici urgent cf. SALMANT., tract. III, disp. I, dub. II.

2. Ad rem S. AUGUSTINUS. « Quæ Dei scientia est ipsa et sapientia, et quæ sapientia ipsa essentia sive substantia. Quia in illius naturæ simplicitate mirabili non est aliud sapere, aliud esse ; sed quod est sapere hoc est esse. » *De Trinit.*, lib. XV, c. XIII ; *P. L.*, XLII, 1076. Et S. THOMAS, hic ad 1 : « Unde scientia non est qualitas in Deo, vel habitus, sed substantia et actus purus. »

V. **De quibusnam objectis sit in Deo scientia per causas.** — Est proprie de creaturis, quæ causam habent. Respectu autem essentiæ divinæ non est scientia, sed simplex intelligentia. Quærunt tamen scholastici utrum respectu attributorum divinorum sit scientia proprie dicta. Negant plures, ut Durandus, Ferrariensis, quia causam non habent attributa divina ; affirmant tamen communius theologi. Ad notionem quippe scientiæ veræ non requiritur necessario causa realis, sed sufficit *ratio virtualis*, seu ratio a priori. At divina attributa, licet causam realem non suscipiant, rationem tamen a priori habent, quia concipiuntur derivari ab essentia tamquam a radice. Ergo illorum cognitio dici potest scientia proprie dicta[1].

Aliunde scientia ipsa dici potest attributum divinum, quatenus intelligitur ab essentia derivari et illam respicit ut rationem virtualem, seu rationem a priori, a qua ipsa oritur[2].

VI. **Licet cognitio Dei sit simplicissima, possumus tamen in ea, per modum appropriationis, distinguere intelligentiam, scientiam, sapientiam, consilium et artem** (ad 2). — Dicitur intelligentia secundum quod cognoscit primum omnium principium, suam nempe essentiam ; scientia vero quatenus cognoscit essentiam ut causam rerum et radicem attributorum ; sapientia autem ut se cognoscit tanquam altissimam omnium causam ; consilium demum quatenus dirigit decreta divina de rebus producendis ; ars denique, quatenus ipsi productioni rerum præsidet.

VII. **Non habet tamen rationem memoriæ formaliter sumptæ.** — Nam hujus munus est retinere species intelligibiles post actualem considerationem ; Deus autem non intelligit per species intelligibiles, nec indiget revocare considerationem jam habitam, quippe qui omnia simul in sua essentia et unico atque invariabili actu intuetur.

1. Cf. SALMANT., GONET, etc. in h. l.
2. Cf. SALMANT., dub. IV.

ARTICULUS SECUNDUS

DE OBJECTO PRIMARIO SCIENTIÆ DIVINÆ

AD ART. 2-4 S. THOMÆ

I. **Status quæstionis.** — Quia ex perfectione objecti repetitur perfectio scientiæ, ostenso jam competere Deo scientiam, investigatur ejus objectum. Tenendum est porro objectum scientiæ primarium in ente infinito esse non posse nisi infinitum. Objectum enim primarium debet esse ejusdem immaterialitatis cum facultate Sola autem essentia divina est ejusdem immaterialitatis cum divino intellectu. Ergo.

Objectum autem secundarium quod ratione primarii attingitur sunt omnes creaturæ sive actuales sive possibiles[1].

Probat autem Angelicus in art. 2. Deum se cognoscere per seipsum, in art. 3 se proprie comprehendere, in art. 4 divinam scientiam esse ipsam Dei essentiam seu substantiam.

II. **Deus seipsum per seipsum intelligit.** — S. Paulus asserit Deum per suum Spiritum se videre intuitive et intime quoad omnia secreta et profunda quæ sunt in essentia Dei, et cognitione ita propria ut soli Deo conveniat : « Spiritus enim omnia scrutatur, etiam profunda Dei. Quis enim hominum scit quæ sunt hominis nisi spiritus hominis, qui in ipso est ? Ita et quæ Dei sunt nemo cognovit nisi Spiritus Dei[2]. »

Probatur ratione psychologica simul et theologica. Unumquodque actu intelligitur secundum quod est actu unum cum intelligente. Atqui in Deo id quod intelligitur

1. De quæstionibus disputatis cf. SALMANTICENSES, Tract. III, disp. III, dub. II.
2. *I Cor.*, II, 10-11.

et intelligens sunt omnibus modis unum, ita scilicet ut Deus cognoscens et Deus cognitus sit prorsus idem. Ergo Deus perfecte seipsum cognoscit.

Declaratur argumentum. Cognitio importat talem unionem objecti cum facultate, ut intellectus in actu sit intellectum in actu, id est facultas actu intelligens fiat unum cum re actu intellecta. Et hoc est discrimen inter operationem transeuntem, in qua terminus exit ad extra, et operationem immanentem, in qua terminus est operanti conjunctus et unitus. Identitas porro facultatis et objecti sequitur actualitatem, sicut diversitas potentialitatem, ac subinde viget perfecta identitas ubi est perfecta actualitas. Atqui in Deo est perfecta actualitas. Ergo et perfecta identitas inter cognoscentem et cognitum.

Quæ ratio etiam evincit Deum se cognoscere per seipsum. Ille quippe se per seipsum intelligit qui habet speciem intelligibilem non dictinctam a seipso. Sed in Deo species intelligibilis non distinguitur a Deo, cum sit ipsa essentia divina. Ergo Deus se per seipsum intelligit.

III. **Deus seipsum perfecte comprehendit** (a. 3). — Dicitur aliquis sensu proprio *comprehendi* quando tantum cognoscitur quantum cognoscibilis est. Atqui Deus tantum se cognoscit quantum est cognoscibilis. Ergo Deus se perfecte comprehendit.

Constat minor ex citato textu S. Pauli ; qui enim SCRUTATUR *omnia* PROFUNDA Dei cognoscit Deum quantum cognoscibilis est.

Probatur ratione theologica. Cum cognitio proportionetur actualitati, habetur cognitio comprehensiva quando actualitas in cognoscendo est sicut actualitas in essendo. Atqui in Deo, qui est actus purissimus, actualitas in cognoscendo est sicut actualitas in essendo. Ergo Deus habet cognitionem sui comprehensivam.

Confirmatur. Ille se perfecte comprehendit qui habet verbum in quo perfecte exprimitur quidquid est in ipso. Sed Deus habet verbum sibi æquale per omnia, in quo perfecte exprimitur quidquid in ipso est. Ergo. Ad rem S. Augustinus : « Tamquam se ipsum dicens Pater genuit Verbum sibi æquale per omnia. Non enim se ipsum integre perfecteque dixisset, si aliquid minus aut amplius esset in ejus Verbo quam in ipso[1]. »

IV. **Intelligere in Deo non est accidens, sed ipsa Dei substantia** (a. 4). — Si divinum intelligere aliud esset a substantia, se haberet ad ipsam sicut actus ad potentiam, perfectioque ad perfectibile. Sed jam constat repugnare Deo quamvis potentialitatem. Ergo repugnat intelligere a substantia discriminari.

Quod etiam hoc modo manifestatur : intelligere comparatur ad intellectum sicut esse ad essentiam, quatenus intelligere consequitur speciem intelligibilem, sicut esse consequitur formam. Atqui in Deo essentia est esse. Ergo intellectus est intelligere. Sed iterum intellectus divinus est essentia divina. Ergo intelligere divinum est ipsa essentia seu substantia divina.

Imo volunt plures et insignes Thomistæ ipsummet *intelligere* esse formale constitutivum essentiæ divinæ. Quam quæstionem alibi præoccupavimus[2].

---

1. S. AUGUSTIN., *De Trinit.*, lib. XV, c. XIV ; *P. L.*, XLII, 1076.
2. Supra, q. II, art. II, p. 68 ss.

ARTICULUS TERTIUS

DE OBJECTO SECUNDARIO SCIENTIÆ DIVINÆ

AD ART. 5-7 S. THOMÆ

I. **Doctrina fidei**. — Deum cognoscere omnia alia a se negarunt multi ethnici necnon gnostici et manichæi, qui contendebant Deum res saltem materiales ignorare aut non curare. Stoici, Tullius, multique rationalistæ, Deo subtrahunt scientiam actuum liberorum, et præsertim præscientiam, ut infra dicetur.

Doctrina catholica ubique se prodit et in his verbis concilii Vaticani tota resumitur : « Universa quæ condidit Deus providentia sua tuetur atque gubernat... ea etiam quæ libera creaturarum actione futura sunt[1]. »

Scripturæ testimonia ad plures classes revocari possunt. 1º Occurrunt loci in quibus dicitur omnia *esse nuda et aperta oculis ejus*[2]. 2º Loci, qui Deo adscribunt scientiam omnium temporum differentias comprehendentem. « Ecce, Domine, tu cognovisti omnia, novissima et antiqua[3]. » 3º Loci ubi Deus dicitur cognoscere et curare omnes res etiam minimas, lilia agri, volucres cœli, et omnes capillos capitis nostri numerasse[4]. 4º Loci, qui asserunt Deum intueri etiam secreta cordium : « Omnia corda scrutatur Dominus et universas mentium cogitationes intelligit[5]. » 5º Loci qui Deo vindicant scientiam futurorum et etiam mere possibilium : « Vocat ea quæ non sunt tamquam ea quæ sunt[6]. »

Traditio patristica in his effatis resumitur : S. Irenæi :

1. Cap. I, *De Deo rerum omnium creatore* ; DENZINGER, 1782.
2. *Hebr.*, IV, 13.
3. *Ps.* CXXXVIII, 5.
4. MATTH,. X, 29 ss.
5. *Ps.* XXVIII, 9.
6. *Rom.*, IV, 17.

« Nihil omnino eorum quæ facta sunt, et quæ fiunt et fient scientiam Dei fugit[1] ».

Et S. Cyrilli Hierosolymitani : « Deo notas esse omnes pluviæ guttas, non solum quæ nunc in terras decidunt, sed quæ ab orbe condito distillarunt[2]. « Et S. Fulgentii : « Firmissime tene et nullatenus dubites Deo incommutabiliter, non solum præterita et præsentia, sed etiam futura omnia esse notissima[3]. »

Cæterum omnia quæ de scientia futurorum dicentur præsentem doctrinam supponunt et confirmant.

II. **Ratio theologica**.— Deus, cum seipsum comprehendat, perfecte etiam comprehendere debet suam virtutem et ea omnia ad quæ se extendere valet. Atqui virtus divina ad omnia alia a Deo se extendit et ad omnia possibilia se extendere valet. Ergo Deus cognoscit omnia alia a se, tum actu existentia tum possibilia.

Confirmatur. Manifestum est Deum cognoscere omnia quæ sunt intelligibiliter in suo intelligere ; nam cognitio fit eo ipso quod cognitum sit intelligibiliter in cognoscente. Atqui omnia alia a Deo sunt intelligibiliter in intelligere Dei. Ergo cognoscuntur a Deo. Declaratur minor. Omnia alia a Deo præexistunt in Deo tamquam in causa et ad modum causæ. Sed in Deo esse causæ est ipsum intelligere et modus causæ est ipse modus intelligibilis. Ergo omnia alia a Deo sunt in intelligere Dei modo intelligibili.

Proponi potest sub alia forma[4]. Cognita causa, præsertim formali et exemplari, cognoscitur effectus ; cum enim causa formalis sit rei constitutiva, perspecta ipsa, perspicitur res, et, cum causa exemplaris sit ipse typus causæ formalis, cognito exemplari, perfecte innotescit causa formalis et ipsa res. Atqui Deus est causa exemplaris omnium rerum ; nam essentia cujusque creaturæ non est nisi quædam essentiæ divinæ imitatio et participatio. Ergo Deus cognoscendo suam essentiam ut tali modo imitabilem et tali modo participatam novit creaturas omnes.

1. IREN., *Cont. Hæres.*, l. II, c. XXVI, 3 ; VII, 8, a. 1.
2. S. CYRILL. HIEROSOL., *Catech. VI*, n. 4 ; *P. G.*, XXXIII, 544.
3. S. FULGENT., *De Fide ad Petrum.*, c. XXXIII ; *P. L.*, LXV, 703.
4. Ex ipso S. THOM., q. II ; *De Verit.*, a. 3.

III. **De formula cognoscere res « in seipsis ».** — Dici possunt res cognosci *in seipsis* duplici sensu. Potest primo accipi « in seipsis » ex parte rerum, ita ut sensus sit res cognosci ut sunt in seipsis et non aliter, et jam liquet Deum cognoscere omnes res ut sunt in propria natura. Secundo, accipi potest « in seipsis » ex parte medii cognitionis, ita ut res cognoscantur per speciem propriam directe et immediate sui repræsentativam. Hoc modo accepta cognitio rerum in seipsis non est perfectio simpliciter simplex; quia melius est rem cognoscere per speciem superiorem quam per speciem propriam.

Recolatur iterum distingui triplex medium : 1° Medium *sub quo* est lumen sub quo res videtur, et istud non obstat cognitioni immediatæ, ut liquet de lumine gloriæ in visione beata. 2° Medium *quo* est ipsa species impressa qua fit cognitio, et hæc vi sui non facit cognitionem mediatam; sic cognitio visus potest esse immediata et intuitiva, licet per speciem impressam fiat, et cognitio naturalis angelorum est immediata, quæ tamen fit per species inditas. 3° Medium *in quo* prius cognito aliud cognoscitur, sicut conclusio in principiis, vel sicut res in speculo in quo resultat ejus similitudo; et hoc medium facit cognitionem proprie mediatam.

Quæstio itaque in præsenti est utrum res creatæ cognoscantur in essentia divina tamquam in medio prius cognito.

IV. **Præcipuæ sententiæ.** — Quatuor recenseri possunt. Prima quæ est nominalium, tenet Deum res cognoscere in seipsis tantum[1]. Secunda cum Vasquez, Becano, etc., vult Deum cognoscere creaturas in sua essentia ut est species immediate repræsentativa creaturarum. Tertia dicit Deum res cognoscere et in sua essentia et immediate in seipsis : ita Arriaga, Frassen, Wurceburgenses, plerique molinistæ, generatim illi qui volunt futura cognosci in eorum veritate objectiva. Quam opinionem sic proponunt Wurceburgenses : « Deus illas cognoscit *in seipso*, et quidem tot titulis quot essentialiter cum illis connectitur. Cognoscit etiam *immediate in seipsis*[1]. »

1. Cf. Aureol, Occam et Gabriel, in I *Sent.*, dist. 35; pro confutatione legatur Capreolus in h. l.

Suarez censet illam non carere probabilitate nec habere inconveniens, licet contradicat D. Thomæ[2].

Quarta sententia, cui adhærent omnes Thomistæ et multi etiam extranei[3], exprimitur hic ab ipso Angelico : « Alia autem a se non videt in ipsis, sed in seipso, in quantum essentia sua continet similitudinem aliorum ab ipso. »

V. **Conclusio : Deus omnia alia a se cognoscit, non in ipsis nec per propriam eorum speciem, sed in seipso tamquam in causa visa, seu tamquam in medio in quo omnia relucent.**

Arg. I^um^. Immediate *in seipsa* ex parte medii cognoscitur res quæ videtur vel per propriam essentiam actu conjunctam intellectui cognoscenti, vel per propriam et adæquatam speciem. Atqui absolute implicat ut creaturæ sive per suam essentiam immediate sive per proprias species conjungantur intellectui divino et ipsum determinent ad intelligendum : tunc quippe Deus a creatura perficeretur in intelligendo, sel solum medium Deo dignum Deoque possibile est essentia. Ergo oportet ut creaturæ cognoscantur in essentia Dei prius visa.

Arg. II^um^. Objectum quod immediate attingitur debet esse in eodem immaterialitatis gradu cum ipso intellectu. At creaturæ in seipsis inspectæ non sunt in eodem immaterialitatis gradu cum intellectu divino, sed solum quatenus in ipsa essentia divina repræsentantur. Ergo non possunt cognosci in seipsis, sed solum in essentia Dei, in qua relucent, prius cognita.

Arg. III^um^. Deus infinite perfectus nequit habere duplicem cognoscendi modum, quorum unus non sit perfectio simpliciter simplex. Atqui modus cognoscendi res in seipsis non est perfectio simpliciter simplex, nam melius est rem

1. Cf. Wurceburgenses, *De Deo*, disp. III, a. III, n. 117, 118, 119, 122, 125, 137. Cf. etiam P. Muncunill, *De Deo*, p. 175.
2. Suarez, *De Deo.*, lib. III, c. II, n. 16.
3. Cf. card. Billot, *De Deo*, thes. XXI; Van der Meersch, n. 398 ss.

cognoscere per speciem superiorem, et melius est ex parte cognoscentis omnia cognoscere in seipso tamquam unico medio, quam in alio medio extra se. Ergo nequit Deus res cognoscere nisi in seipso.

Concludamus ergo cum S. Augustino : « *Non enim extra se quidquam positum intuebatur*[1] »; et cum Angelico : « *Id quod est extra seipsum non intuetur* NISI *in seipso* (ad. 1).

VI. **Deus cognoscendo res in se eas videt non in communi tantum sed propria et distincta cognitione** (a. 6). — Hæc conclusio refellit plures rationalistas et deistas qui, licet Dei existentiam confiteantur, Deo tamen subtrahunt cognitionem propriam et distinctam quæ ad singula et minima se extendat. Doctrina fidei jam fuit vindicata n. 1. Sufficit breviter recolere probationem quæ evincit Deum res omnes cognoscere, non solum secundum quod communicant in ratione entis, sed etiam secundum quod unum ab alio distinguitur.

Quæ cognoscuntur ut actus imperfecti in actu perfectissimo cognoscuntur propria et distincta cognitione, quemadmodum, cognita causa *totius* effectus, cognoscitur effectus secundum omnia quæ sunt in ipso, et sicut perspecta totaliter imitabilitate alicujus essentiæ cognoscuntur omnes et singuli modi quibus participatur.

Atqui creaturæ omnes ita a Deo cognoscuntur : Deus, quippe, actus perfectissimus, usque ad ultimam differentiam intuetur actus imperfectos qui a se pendent et secundum omnes respectus quibus a se pendent; Deus, causa totius effectus creati seu causa universalissima efficiens et exemplaris omnium quæ sunt in rebus, intuetur in se omnia et singula quæ in rebus sunt et fiunt ; Deus, archetypus in quo præexistunt intelligibiliter omnia, intuetur perfectissime omnes modos quibus sua essentia est imitabilis et participabilis ad extra. Ergo Deus omnia alia a se cognoscit propria, distincta et perfectissima cognitione.

VII. **Scientia Dei esse nequit discursiva sed omnia simul perfecte intelligit** (a. 7). — Dupliciter dici posset

1. S. AUGUST., l. LXXXIII *Quæstion.*, q. LXVI, n. 2; *P. L.*, XL, 30.

scientia discursiva : improprie, secundum simplicem actuum successionem ; et proprie ac formaliter, secundum causalitatem, perveniendo de cognito ad incognitum. Neutrum porro dici potest de Deo : non est enim in Deo successio actuum, quia hæc importat et multiplicitatem operationum et transitum de potentia ad actum, quæ omnia Deo repugnant ; nec a fortiori esse potest discursus per causalitatem, qui arguit ignorantiam, potentialitatem, ac multiplicitatem.

Quia igitur unicum est scientiæ divinæ medium, nempe ipsa Dei essentia, est tota simul semperque in actu et uno simplicissimo ac perfectissimo intuitu omnia intelligit ; vel, ut pulchre dicit S. Augustinus, « non singula cogitando aspicit, sed una æterna et immutabili atque ineffabili visione complectitur cuncta quæ novit[1]. »

---

1. S. AUGUSTIN., *De Trinit.*, lib. XV, c. VII ; *P. L.*, XLII, 1066.

ARTICULUS QUARTUS

DE CAUSALITATE SCIENTIÆ DIVINÆ DEQUE PRÆCIPUIS EJUS DIVISIONIBUS

AD ART. 8 S. THOMÆ

I. **Quanti sit momenti doctrina S. Thomæ in hoc art.** 8. — Tradit hic S. Doctor principia quæ totam regunt quæstionem de scientia existentium et futurorum. Si enim scientia Dei sit *causa rerum secundum quod habet voluntatem conjunctam*, si res ideo sunt quia Deus novit, liquet omnino existentia et futura non cognosci independenter a libera determinatione divinæ voluntatis ; unde quæ traduntur in art. 13 supponunt præsentem doctrinam jam stabilitam ; et ipsa præsentialitas in æternitate ad quam tunc provocat Angelicus non est medium cognoscendi futura libera nisi adjuncto voluntatis decreto.

Omnes theologi concedunt scientiam Dei esse saltem directivam in productione rerum ; sed quæstio movetur utrum sit etiam factiva et qua ratione ; negant plures extra scholam D. Thomæ, affirmant vero Thomistæ, adhibita tamen distinctione inter scientiam simplicis intelligentiæ et scientiam visionis[1].

II. **Conclusio : Scientia Dei est causa rerum, non quidem se sola, sed prout adjunctam habet voluntatem.** — Scriptura effectionem rerum modo scientiæ et intellectui, modo voluntatis consilio tribuit, ut inde innuat utrumque concurrere : « Præparat orbem in sapientia sua, et prudentia sua extendit cœlos[2] ». — Hinc dicitur « omnium

1. Cf. Alvarez, lib. I, c. vi ; Salmant., Joan. a S. Thom., Sylvius, Gonet, Billuart, Buonpensiere, et recentiores commentatores in h. l.
2. Jerem., x, 12.

artifex sapientia[1]. » Pariter Deus, teste Paulo, « operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ[2]. » — Itaque in S. Scriptura causa rerum est sapientia et consilium voluntatis. Atqui sapientia et consilium voluntatis important scientiam cui conjungitur voluntas. Ergo causa rerum, juxta S. Scripturam, est scientia Dei prout adjunctam habet voluntatem .S. Augustinus scientiæ Dei tribuit causalitatem quæ est arti propria : « Sapientia Dei, per quam facta sunt omnia, secundum artem continet omnia, antequam omnia fabricet[3]. »

Ratio theologica. Scientia Dei se habet ad res quas producit sicut scientia artificis ad res quæ arte fiunt. Atqui scientia artificis non solum est directiva, sed vera causa eorum quæ arte fiunt. Ergo scientia Dei non solum est directiva, sed vera causa rerum. — Ratio majoris est quia primæ et perfectissimæ causæ competit perfectissimus operandi modus, qui est per intellectum et voluntatem simul, ut convenit proprie artifici. Declaratur min. Ars non solum dirigit, nec solum perficit potentiam in ordine ad operationem, sed ponit formam in artificiato, hoc quidem processu : 1° ars ostendit finem, 2° voluntas artificis intendit finem, 3° voluntas imperat actum, 4° ars et scientia dirigunt actum, 5° tandem ars et scientia ponunt formam in opere. Confirmatur[4]. Omnis scientia vel est causa sciti, vel causatur a scito, vel utrumque causatur ab una causa : quia vel mensurat res, vel mensuratur a rebus, vel utrumque subjacet mensuræ superiori. Atqui dici nequit scientiam Dei a rebus causari, vel res et scientiam divinam ab una causa superiori dependere. Relinquitur ergo ut scientia Dei sit causa rerum.

Prob. II[a] pars. Scientia ex propria ratione non dicit rei productionem, sed potius contemplationem, ac subinde, ut sit causa, requirit voluntatem adjunctam. Forma quippe non est actionis principium prout est in agente, sed prout dicit inclinationem ad effectum. Porro in auctore intelli-

1. *Sap.*, vii, 21.
2. *Ephes.*, i, 11.
3. S. Augustin., *In Joan.*, tract. I, n. 17 ; *P. L.*, xxxv, 1387.
4. Ex ipso S. Thom., q. ii ; *De Verit.*, a. 13.

gente inclinatio ad agendum est voluntas. Ergo scientia Dei causa est rerum prout adjunctam habet voluntatem.

Quod clarius elucet si recolatur Deum res producere per imperium : Dixit *et facta sunt*, mandavit *et creata sunt*. Atqui imperium est actus intellectus præsupposita voluntate. Ergo Deus res producit per actum intellectus seu scientiæ, adjuncta voluntate.

III. **Hinc apparet discrimen inter scientiam divinam et scientiam nostram.** — Scientia Dei causat res et ipsæ res scientiam nostram causant. Quocirca res naturales aptissime dicuntur *mediæ* inter scientiam Dei et nostram : utpote causatæ a scientia Dei, sunt posteriores ipsa et mensuratæ ab ipsa ; sed, quia sunt causa nostræ scientiæ, priores sunt ipsa et ejus mensura.

Hinc melius est accipere scientiam a rebus per inventionem quam a magistro per doctrinam; ratio hujus est quia res naturales sunt immediata scientiæ et sapientiæ divinæ signa, dum verba doctrinæ sunt signa conceptionum quæ sunt in mente magistri. « Sicut igitur dignius est doceri a Deo quam ab homine, ita dignius est accipere scientiam per sensibiles creaturas quam per hominis doctrinam[1]. » — Quo vero clarius appareat qua ratione scientia Dei sit causa rerum, nonnulla sunt disserenda de divisionibus scientiæ divinæ.

IV. **Præcipuæ divisiones scientiæ Dei.**

Quamvis in Deo una sit ac simplicissima scientia, diversa tamen habet objecta diversaque est objectorum habitudo ad scientiam. Quapropter, si Dei scientia consideratur juxta terminos quos respicit, plura distinctionum fundamenta præbet, ac diversas partitiones suscipit.

Dividitur imprimis in *speculativam* et *practicam* (a. 16). Speculativa dicitur quæ verum considerat, sed res nullatenus efficit, sicut illa qua Deus seipsum videt ac possibilia intuetur; practica vero quæ objectum producit. De seipso quidem habet Deus scientiam speculativam tantum, quia nullam erga seipsum exercet aut exercere potest causalitatem ; de omnibus autem rebus extra se habet scientiam speculativam simul et practicam. De possibilibus habet scientiam praticam virtualiter tantum, speculativam autem quoad modum considerandi et etiam quoad finem, quia nunquam reducentur in actum.

1. S. Thom., III, P. q. xii, a. 3 ad 2.

Itaque in Deo scientia de seipso et scientia de possibilibus in aliquo conveniunt, quatenus utraque est speculativa, sed aliunde maximo discrimine differunt : de seipso enim non potest esse nisi speculativa scientia, de possibilibus vero potest esse pratica saltem virtute, si quidem valet illa efficere.

De rebus autem in aliqua temporis differentia existentibus habet Deus scientiam practicam et quoad *objectum*, quia illud producit, et quoad *finem*, quia illum efficaciter intendit, et quoad *modum*, quia considerat res ut de facto producendas.

Secundo, dividitur in *necessariam* seu naturalem, et *liberam*. Necessaria est quæ antecedit liberum Dei decretum et respicit Deum in seipso et rerum essentias in mero possibilitatis statu ; libera autem quæ respicit objecta a voluntate Dei dependentia, ut ea omnia quæ in aliqua temporis differentia sunt vel erunt.

Tertio, dividitur in scientiam *simplicis intelligentiæ* et scientiam *visionis*, de qua partitione est uberius disserendum.

V. **De scientia simplicis intelligentiæ et scientia visionis.** — Scientia simplicis intelligentiæ ea est qua Deus videt omnia quæ sunt in sua potentia vel in potentia creaturæ, quæque tamen nec sunt nec fuerunt nec erunt ; est igitur scientia divina prout terminatur ad creaturas solum sub ratione possibilium. Scientia autem visionis est qua Deus attingit rerum futuritionem, existentiam et præsentiam in sua æternitate. Dicitur *visionis*, metaphora a sensu corporis desumpta : sicut enim oculus videt res extra se positas ut præsentes actu, ita Deus res omnes in aliqua temporis differentia extituras intuetur ut actu in sua æternitate præsentes.

Possibilia itaque sub sola scientia simplicis intelligentiæ

cadunt, realia vero sub scientia visionis, quippe quæ sunt jam præsentia respectu Dei[1].

Scientia porro visionis iterum subdividitur in scientiam *approbationis*, versantis circa bona quæ Deo placent et secum ferentis determinationem voluntatis divinæ ad res scitas ac decretum approbativum ; et in scientiam *improbationis*, qua Deus actus liberos peccatorum cognoscit, sed defectum et rationem peccaminosam nullatenus vult, quapropter hæc scientia solum decretum permissivum importat.

Inter scientiam simplicis intelligentiæ et scientiam visionis ponit Molina scientiam *mediam* ; quia existimat dari objectum medium, nempe futuribilia, seu futura conditionata, quæ nunquam erunt, sed fuissent posita conditione : hæc quippe, ait, non sunt mere possibilia, nec sunt futura absoluta, sed media, scilicet conditionata, quæ posita conditione evasissent absoluta.

Reponunt ceteri theologi non esse de facto objectum medium, nam vel res erit aliquando et jam scientiæ visionis objicitur, vel nunquam erit et sic ad scientiam simplicis intelligentiæ refertur.

Si quæstio foret et nomine, transmitti posset divisio[2], at aliud intendunt molinistæ. Scientia enim media, juxta ipsos, est cognitio futurorum conditionatorum *ante* omne Dei decretum et independenter a decreto. Implicat porro aliquod futurum habere veritatem et esse independenter a libero Dei decreto ; si enim aliquod contingens antecedit liberum Dei decretum, Deus non est respectu illius proprie liber. De his mox disseretur.

VI. **Conclusio : Etsi scientia simplicis intelligentiæ dici possit remote et in actu primo causa rerum, scientia tamen qua Deus res efficit in actu secundo est scientia visionis, non præcise ut visionis, sed ut approbationis.** — Ita communiter Thomistæ, contra Molinam, Valentiam, Suarez, Vasquez[1]. Scientia Dei est causa respectu rerum sicut ars respectu artefactorum, ut perpetuo monet Angelicus. Atqui in artefactis judicium præcedens electionem voluntatis est causa in actu primo, eo quod ostendat finem et modum quo fiat opus. Ergo pariter in Deo scientia quæ præcedit electionem voluntatis est causa rerum in actu primo. Sed scientia quæ præcedit electionem est simplicis intelligentiæ, quia considerat rem adhuc ut possibilem ; dum imperium, quod sequitur electionem, pertinet ad scientiam visionis, quia jam considerat rem sub statu realitatis. Ergo scientia simplicis intelligentiæ est causa rerum remote et in actu primo, dirigendo *mediate* ; dum directio immediata refertur ad imperium.

Probatur IIª pars. Scientia rerum effectiva in actu secundo est illa quæ sequitur liberam divinæ voluntatis determinationem ; nam Deus est causa rerum intellectu et libertate. Atqui scientia quæ sequitur liberam divinæ voluntatis determinationem est scientia visionis, sicut illa quæ antecedit electionem est scientia simplicis intelligentiæ, ut explicatum est. Ergo scientia rerum effectiva in actu secundo est scientia visionis.

Probatur IIIª pars. 1° Verbis D. Thomæ : « Unde scientia Dei secundum quod est causa rerum consuevit nominari scientia *approbationis*. » 2° Ratione. Deus videt seipsum, videtque mala formaliter ut mala, nec tamen causat. Ergo visio sub sola ratione visionis non est causa rerum. Ostensum est scientiam divinam esse causam per imperium. Atqui imperium efficaciam non habet nisi per motionem et applicationem voluntatis, a qua fit executio. Ergo scientia Dei est causa rerum per applicationem seu decretum divinæ voluntatis, quod itaque eatenus est effectivum quatenus est approbativum. Unde relinquitur scientiam visionis esse causam quatenus est scientia approbationis.

1. Sacra Congregatio S. Officii in decreto 6 junii 1918, de scientia animæ Christi, hanc terminologiam approbat, dum *certam* dici posse declarat sententiam « quæ statuit animam Christi nihil ignoravisse, sed ab initio omnia cognovisse in Verbo præterita, præsentia et futura, seu omnia quæ Deus scit *scientia visionis*. » Cf. *Acta Apostolicæ Sedis*, 1 julii 1918, vol. X, p. 282.

2. Cf. BILLUART, *dissert.* VI, art. 5, ad object. 3.

1. Cf. MOLIN., in hac quæst. disp. XVII ; VALENTIA, punct., IV ; VASQUEZ, disp. LXVIII, c. VI ; SUAREZ, *De Concursu Dei*, c. XIII et lib. III ; *De Attributis*, c. IV et recentiores MUNCUNILL, etc. ; ALVAREZ, lib. I ; *Respons.*, cap. VI ; GONET., disp. III, q. II ; SALMANT., tract. III, disp. V, dub. II ; BUONPENSIERE, etc. in h. l.

VII. **Hinc resolvitur quæstio ; utrum res sint futuræ quia sciuntur a Deo, an, e regione, sciantur quia futuræ sunt**[1]. — Si sumatur propositio sensus illativo, verum est Deum res scire quia futuræ sunt, ita ut hic sensus reddatur : si futuræ sunt, a Deo sciuntur, sicut etiam dicitur : si homo est risibilis, est rationalis. Unde, sicut risibilitas infertur ex rationalitate, ita ex futuritione et existentia rerum infertur Dei scientia. At sensu causali, ideo res sunt futuræ quia a Deo sciuntur. Si enim res scirentur quia sunt futuræ, scientia Dei a rebus penderet quantum ad certitudinem et veritatem. At repugnat omnino perfectioni divinæ scientiæ ut a rebus aliquatenus dependeat. Ergo implicat ut Deus dicatur res scire quia futuræ sunt.

Confirmatur. Quando scientia est prior rebus et earum mensura, res ideo sunt quia sciuntur et non e converso. Atqui, teste D. Thoma, « sicut scibilia naturalia sunt priora quam scientia nostra et mensura ejus, ita scientia Dei est prior quam res naturales et mensura ipsarum[2]. » Ergo, dum in scientia nostra res ideo sciuntur quia sunt, in scientia divina res sunt vel futuræ sunt quia sciuntur.

Demum, scientia Dei, cum non sit minus perfecta vel minus independens quam amor divinus, se habet ad res scitas sicut amor Dei ad res amatas. Atqui res idcirco sunt amabiles et bonæ quia a Deo amantur, et non, e converso, amantur a Deo quia sunt jam bonæ. Ergo res non ideo sciuntur quia sunt vel erunt in esse, sed sunt vel erunt in esse quia a Deo sciuntur.

VIII. **Doctrina patristica.** — Traditio catholica pulcherrime ac strenue a S. Augustino vindicatur. « Universas autem creaturas suas, et spirituales et corporales, *non quia sunt ideo novit Deus ; sed ideo sunt quia novit.* Non enim nescivit quæ fuerat creaturus. Quia ergo scivit, creavit ; non, quia, creavit, scivit[3] ». Illi concinit S. Gregorius

1. Gonet, ibid., a. III ; L. Janssens, *De Deo Uno*, II, 29 ss. ; et aliunde, card. Billot, *De Deo*, p. 215 ss. ; Van der Meersch, n. 387 ss.
2. S. Thom., hic ad 3.
3. S. Augustin., lib. XV, *De Trinit.*, cap. xiii ; *P. L.*, xlii, 1076.

Magnus : « Nam et quæque sint non in æternitate ejus ideo videntur quia sunt, *sed ideo sunt, quia videntur*[1]. »

Nec negotium facessere debet modus lequendi Origenis et PP. Græcorum ; nam isti, liberum arbitrium contra Manichæos defendendo, minus fuerunt solliciti de divinæ scientiæ causalitate vindicanda. Quando autem dicunt Deum ideo res cognoscere quia sunt, intendunt sæpius de peccatis, quorum Dei scientia non est causa ; aut, si quando de aliis objectis accipiunt, id intelligi potest sensu illativo ; si res sunt, certissime a Deo cognoscuntur ; vel intendunt divinam scientiam non inferre agentibus liberis necessitatem. Augustinus vero et cum ipso Patres Latini debuerunt aptiora verba adhibere : Pelagianis itaque, ex una parte, liberum arbitrium supra modum extollentibus, Manichaeis, aliunde, impugnantibus, sancti doctores, modum loquendi accuratiorem eligunt, quo et liberi arbitrii et gratiæ divinæ jura facilius salventur et concilientur. Quare S. Augustinus, S. Fulgentius, S. Gregorius M., etc., sunt in hac materia spectatissimi et insignes traditionis catholicæ testes.

IX. **Hinc colligitur qua ratione Deus cognoscat non entia et mala** (aa. 9 et 10). — Non entia eatenus scit quatenus esse possunt vel erunt vel fuerunt ; unde ea omnia quæ in aliqua temporis differentia fuerunt vel erunt attingit scientia visionis ; ea vero quæ remanebunt in potentia sua vel creaturæ cognoscit scientia simplicis intelligentiæ.

Manifestum est D. Thomam non agnoscere scientiam mediam pro futuribilibus ; quia illa remanebunt de facto in potentia Dei vel creaturæ, cognosci debent scientia simplicis intelligentiæ. Sed de his longius ubi de futuris.

Cognoscendo bona Deus cognoscit etiam mala quæ bonis accidunt.— De fide est mala omnia cognosci a Deo, qui est illorum ultor[2]. Ratio theologica liquet. Quicumque perfecte novit aliquid debet ea omnia cognoscere quæ

1. S. Gregor. M., lib. XX, *Moral.*, cap. xxiii ; *P. L.*, lxxxvi, 175-176.
2. Scriptura in multis locis id enuntiat, *Genes.*, vi, 5 ; Job, xi, 11, *Ps.* 4, 6, lxviii, 6 ; *Prov.*, xv, 11. Luc., xv, 18.

illi accidere possunt. Atqui bonis accidere possunt mala. Ergo cognoscendo bona, etiam mala opposita novit; et, quia mala non sunt in se, sed in bonis, ut privationes, cognoscuntur non in se, sed per bona opposita.

Quocirca peccata quantum ad defectum cognoscuntur in decreto permissivo; quantum vero ad entitatem physicam, quæ est aliquod ens, cognoscuntur in decreto positivo, ut explicabitur mox, ubi de futuris.

X. **De cognitione singularium** (a. 11). — Doctrinam fidei jam exposuimus, qua constat scientiam Dei se extendere ad singularia etiam minima. Sufficiat rationem theologicam breviter recolere. Deus cognoscit alia a se in sua essentia ut est eorum similitudo et principium effectivum. Atqui essentia Dei est similitudo et principium effectivum omnium et singulorum quæ sunt in rebus. Ergo cognoscit Deus omnia et singula quæ sunt in rebus a se dependentibus.

XI. **Deus infinita cognoscit etiam scientia visionis** (a. 12). — Recolantur Ecclesiæ definitiones superius traditæ de *infinitate* Dei, quæ est tum in essendo tum in cognoscendo : « *Intellectu et voluntate omnique perfectione infinitum*[1]. »

Ratio theologica sic proponitur. Deus cognoscit omnia quæ sunt in potentia sua vel in potentia creaturæ. Sed hujus modi sunt infinita, cum sint imitationes et participationes essentiæ divinæ, quæ est imitabilis et participabilis absque termino. Ergo Deus cognoscit infinita.

Imo scientia visionis. Nam hæc se extendit ad omnia quæ fuerunt, sunt, vel erunt in aliqua temporis differentia. At, licet substantiæ non sint numero infinitæ, quia substantiarum productio non fuit semper nec in æternum fiet, operationes tamen, cogitationes et volitiones, sine fine multiplicabuntur. Ergo scientia visionis attingit infinita.

Modus porro illius cognitionis breviter explicatur. Scientia se porrigit juxta modum et extensionem formæ, quæ

1. Conc. Vatic., cap. I; *De Deo rerum omnium creatore*, Denzinger, 1872.

est principium intelligendi. Atqui forma quæ est principium intelligendi in Deo est sufficientissima ad repræsentandum infinita, non tantum in universali, sed etiam quoad singula quæ in re includuntur, utpote eorum similitudo et principium effectivum, ut dictum est. Ergo Deus cognoscere debet infinita, non per modum illorum, accipiendo partem post partem, *sed per modum suum, omnia simul et actu videndo.*

XII. **De cognitione infinitorum actu.** — Docet Angelicus[1] Deum non cognoscere scientia visionis infinita *actu*, quia scientia visionis respicit ea quæ actu fuerunt, sunt vel erunt, infinita autem nunquam erunt actu[2].

Utrum vero cognoscat infinita actu scientia simplicis intelligentiæ ? Duplex sententia. Probabilior videtur sententia affirmativa. Sicut enim res futuræ præsentes sunt in æternitate, non propria duratione, sed duratione entis æterni, ita infinita possunt videri simul actu ab infinito increato, quin tamen possit hæc multitudo infinita existere actu in propria duratione[3].

XIII. **Cætera quæsita de scientia Dei : cognoscit enuntiabilia et est absolute invariabilis** (a. 14 et 15). — Breviter hæc ad præsens recoluntur, ut ultimo loco fiat longior sermo de futuris.

Cognoscit Deus enuntiabilia, quia sunt in potentia creaturæ, quam perfecte novit. Non tamen illa cognoscit componendo et dividendo, sed per simplicem intuitum.

Ratio cur homo intelligat componendo et dividendo est quia utitur specie limitata, quæ sic repræsentat unum ut aliud minime referat; Deus vero cuncta novit per essentiam suam tanquam speciem unicam omnia simul repræsentantem, ac subinde omnia nostra enuntiabilia uno simplici intellectu videt.

Variatio autem in scientia ex duplici capite repetitur :

1. *I Cont. Gent.*, c. LXX, et *De Verit.*, q. II, a. 9 ad 2.
2. Cf. *Curs. Philos. Thomist.*, t. V, p. 193, ss.
3. Cf. Gonet, in h. l.; Salmant., *De visione Dei*, ad art. 7 et 8; L. Janssens, *De Deo Uno*, II, 84.

ex parte cognoscentis et ex parte cogniti, cum media sit scientia inter cognoscentem et cognitum. Porro neutro modo variari potest scientia Dei. Ergo est absolute invariabilis.

Declaratur major. Potest scientia ex parte scientis variari tripliciter : 1° *quoad habitum*, quatenus hic generatur vel corrumpitur, vel augmentum aut diminutionem suscipit ; 2° *quod actum*, quatenus fit transitus de potentia ad actum, de uno ad aliud, vel discursus de uno devenit in aliud ; 3° *quoad modum* cognoscendi, quatenus aliquis clarius, profundius, postea cognoscit, quod quidem contingere potest tum ex meliori medio tum etiam ex majori intellectus perspicacitate. — Ex parte autem rei variatur scientia secundum veritatem et falsitatem, quatenus, mutata re, eandem retineamus de illa opinionem.

Prob. min. In Deo scientia non variatur ex parte habitus, cum in Deo nihil sit habituale, sed omnia sint in actu ; nec ex parte actus, quasi transiret de potentia in actum aut de uno in aliud, quia unico ac simplicissimo actu omnia percipit ; nec etiam ex parte medii, quasi aliquid postea perfectius videret, cum sit semper in ultimo perfectionis vertice. Nec demum ex parte objecti, quia, licet res in se varientur, intuitus tamen divinus fertur in ipsas ut sunt in sua æternitate præsentes, et quia essentia divina omnia simul actu repræsentat secundum omnes omnium temporum status et differentias[1].

---

1. De illa mirabili invariabilitate legatur S. AUGUSTINUS, *De Trinit.*, lib. XV, c. XIV ; *P. L.*, XLII, 1077.

ARTICULUS QUINTUS

DE COGNITIONE FUTURORUM

AD ART. 13 S. THOMÆ[1]

I. **Definitio futuri**. — Thomistæ, duce Angelico Præceptore, futurum deficiunt : *Quod est determinatum in sua causa vel in suis causis ad habendam existentiam in duratione sequenti*. S. Thomas expresse definitionem tradit : « Cum dicitur : hoc est futurum, designatur *ordo qui est in causis illius rei* ad productionem ejus[2]. » Et adhuc clarius : « Illud quod nunc est ex eo futurum fuit, antequam esset, quia *in causa sua* erat ut fieret : unde, sublata, causa non esset futurum illud fieri[3] ».

Futurum quippe, quum medium teneat inter possibile et actuale, debet ab utroque essentialiter discriminari. At possibile innuit solum non repugnantiam ad existendum, nullamque determinationem ex parte causæ ; actuale vero dicit rem jam extra causam. Ergo futurum concipi et definiri debet id quod nondum est extra causas, quodque plus jam habet quam non repugnantiam tam in se quam ex parte causæ, sed quod est jam determinatum in causa ad habendam existentiam in duratione sequenti.

Alii theologi, quo facilius viam sternant scientiæ mediæ, futurum definiunt : Illud quod nunc non existit sed existentiam habebit in tempore sequenti[4]. Quæ definitio probari nequit, quia sic dici tantum posset : non sunt, sed erunt, non autem : *futura* sunt.

E contra, futurum habet *realem* ordinem ad existentiam, secus non discreparet a mero possibili. At vero non habet realem ordinem ex parte sui, quia jam esset. Ergo ex parte

1. Cf. auctores jam aitati in decursu hujus quæstionis 14.
2. S. THOM., qq. *dispp.*, *De Verit.*, q. II, a. 12 ad 7.
3. I. P., q. XVI, a. 7 ad 3.
4. Cf. P. MUNCUNILL, *De Deo Uno et Trino*, n. 349, 359, 360.

causæ ; ac proinde tota ratio futuri est in causa, nec alia ratione erit futurum qua jam est in causa.

Unde futurum realem importat ordinem qui est in causa, et sic debet ex hoc ordine causæ definiri : Id quod est determinatum in causa ad habendam existentiam in duratione sequenti.

Duplex porro est determinatio causæ; scilicet determinatio causæ primæ, quæ est simpliciter infallibilis et immutabilis, et hinc repetitur futurum simpliciter dictum et inimpedibile; et determinatio causæ secundæ, quæ potest mutari vel deficere, et hinc habetur futurum impedibile.

Quocirca Deus quandoque per prophetas annuntiat futurum prout est in ordine causæ primæ, et hæc est prophetia *prædestinationis*, in qua futurum semper impletur, ut hæc : *Ecce Virgo concipiet et pariet Filium*. Aliqnando vero annuntiat futura prout sunt in ordine causarum inferiorum, puta secundum dispositionem naturæ vel meritorum, quod tamen non fit, quia aliter est in causa prima, ut quando dictum fuit a Jona : *Adhuc quadraginta dies et Ninive subvertetur*, et hæc est prophetia *comminationis*[1].

Futurum itaque simpliciter dictum est quod determinatur in *causa prima* ad habendam existentiam in duratione sequenti.

II. **Divisio futuri.** — Dividitur 1° in futurum necessarium et futurum contingens. Futurum *necessarium*, quod pendet a causis necessariis, immutabiliter agentibus nec impedibilibus. Futurum *contingens*, quod pendet a causis quæ impediri possunt, sive ab intrinseco, sive ab extrinseco ; dicitur futurum *liberum*, quatenus procedit a causa ad utrumlibet indifferenti.

Licet distingui possint contingens et liberum, tamen de facto actus liberi dicuntur proprie futura contingentia. « Et recte quidem : nam actus liberi *speciali ratione* sunt *contingentes* : non enim causa proxima actus liberi, seu voluntas est *natura sua* determinata ad unum in operando,

1. S. THOM., I. P., q. XIX, a. 7 ad 2 ; IIa IIae, q. CLXXXIV, a. 1 ; GONET, disp. IV, a. 1 ; SALMANT., disp. VII, dub. 1.

sed dum eligit ipsa sese determinat, volendo hoc quum posset velle *aliud*; proinde actus liber, quoad suam determinationem, seu quoad terminationem ad objectum unum, est *contingens*, nempe est hic actus quum posset non esse hic actus[1]. »

III. **Conclusio : Omnia futura absoluta tum necessaria tum contingentia etiam libera Deus ab æterno scientia certa et infallibili cognoscit. — Doctrina fidei.** — Dogma præscientiæ divinæ generatim ethnici philosophi aut negant aut saltem pervertunt. Sic Cicero, dum vult libertatem humanam tueri, divinam præscientiam inficiatur : « Nihil enim est tam contrarium rationi et constantiæ quam fortuna, ut mihi ne in Deum quidem cadere videatur ut sciat quid casu et fortuito futurum sit. Si enim scit, certo illud eveniet. Sin certe eveniet, nulla fortuna. Rerum igitur fortuitarum nulla est præsensio[2]. » De quo dicit Augustinus : « Dum vult facere liberos fecit sacrilegos[3]. » — Ex adverso, Stoici, qui præscientiam profitentur, libertatem de medio tollunt. Prædestinatiani sæculo IX, Hussitæ sæculo XV, et plures ex protestantibus, præscientiam admittunt quæ fatalitatem inducat. Marcionitæ contendebant præscientiam ad singula minima non descendere. Sociniani, quos sequuntur rationalistæ, nonnisi conjecturalem scientiam de futuris liberis concedunt. Guenther videtur asserere Deum conjecturaliter tantum præcognovisse futurum primi hominis lapsum.

Probatur ex Scriptura. Sunt quinque præcipuæ series textuum quibus hoc dogma expressissime asseritur.

1° Textus ubi Scriptura testatur Deum omnia cognoscere antequam fiant : « Intellexisti cogitationes meas *de longe*... omnes vias meas *prævidisti*[4]. » 2° Textus qui asserunt Deum intueri futura non minus clare ac præterita : « Domino enim Deo *antequam crearentur omnia sunt agnita ; sic et post perfectum respicit omnia*[5]. » 3° Textus ubi dicitur

1. VAN DER MEERSCH, *De Deo Uno et Trino*, n. 363.
2. CICERO, *De divinat.*, lib. II.
3. S. AUGUGUST, lib. V, *De Civit. Dei*, c. IX ; *P. L.*, XLI, 156.
4. PS. LXXXVIII.
5. *Eccli.*, XXIII, 28.

futura attingi a Deo ut præsentia : « Opera omnis carnis *coram illo*, et non est quidquam absconditum ab oculis ejus. A sæculo usque in sæculum *respicit* et nihil est mirabile *in conspectu ejus*[1]. » 4° Præscientiam futurorum invicte demonstrant multæ *prophetiæ* Scripturarum eventu comprobatæ. Unde dicit Tertullianus : « Præscientia Dei tot habet testes quot fecit prophetas[2]. » 5° Scriptura exhibet præscientiam futurorum ut proprium divinitatis signum : « *Annuntiate quæ ventura sunt in futurum, et sciemus quia dii estis vos*[3]. » Quare animadvertit Origenes : « Propria divinitatis nota est res futuras prædicere ut prædicendi ratio vires humanas superet et ex eventu judicetur divinum Spiritum esse prædictionis auctorem[4]. » Et S. Ambrosius : « Deo quæ sunt futura præsentia sunt, et ei cui præcognita sunt omnia, ventura pro factis sunt[5]. » Concludendum est cum Augustino : « Confiteri esse Deum et negare præscientiam futurorum apertissima insania est[6]. »

Definitiones Ecclesiæ. Concilium Valentinum, 855 : « Deum *præscire* et *præscisse* æternaliter et bona quæ boni erant facturi et mala quæ mali sunt gesturi[7]. »

Concilium Vaticanum : « Omnia enim nuda et aperta sunt oculis ejus, *ea etiam quæ libera creaturarum actione futura sunt*[8]. »

IV. **Rationes theologicæ.** — Arg. I^{um}. Certum est Deum res omnes cognoscere saltem quando actu producuntur ; nam si res Deum laterent, non procederent ab illo libere, nec esset ipse judex et ultor et gubernator orbis. At qui Deus non potest aliquid in tempore cognoscere quod non plene noverit ab æterno, secus mutabilis esset in sua cognitione nec jam remaneret actus purus et perfectus. Ergo ab æterno omnia futura novit.

1. *Eccli.*, XXIV, 24, 25.
2. TERTULL., *Adv. Marcion.*, lib. II, c. V ; *P. L.*, II, 316.
3. *Isai.*, XLI, 23.
4. ORIGEN., *Cont. Celsum*, lib. VI, n. 10 ; *P. G.*, XI, 1305.
5. S. AMBROS., *De Fid.*, lib. I, c. XV ; *P. L.*, XVI, 574.
6. S. AUGUSTIN., *De Civit. Dei*, lib. V, 1 ; *P. L.*, XLI, 149.
7. Can. 5 ; DENZINGER, 321.
8. *De Deo rerum omnium Creatore* ; DENZINGER, 1784.

Arg. II^{um}. Deus res cognoscit in quantum est eorum causa. Atqui non tantum necessariorum, sed et liberorum et contingentium est causa. Ergo non tantum necessaria, sed et libera et contingentia cognoscit. Sed, cum ejus scientia sit invariabilis, ab æterno scit quidquid aliquando scit. Ergo ab æterno scit futura contingentia et libera.

Unde Deus cognoscit voluntates nostras, sicut et alios effectus per hoc quod est nobis causa volendi[1].

Confirmatur. Deus est causa rerum et cognoscit res quatenus habent rationem entis. Sed contingens et liberum sunt quædam ratio entis. Ergo causat et cognoscit futura etiam sub ratione contingentis et liberi.

Objicitur : Deus cognoscit res quatenus sunt. Atqui res quatenus futuræ non sunt. Ergo non cognoscit res quatenus futuras.

Resp. : Dist. maj. : Deus cognoscit res quatenus sunt in sua prima causa, concedo ; quatenus sint in seipsis tantum vel in causis proximis tantum, nego.

Contradist. min. : Res futuræ non sunt in seipsis vel in causis priximis, concedo ; non sunt in causa prima, nego. Dist. pariter conclus. : Ergo non cognoscit res quatenus futuras in seipsis, concedo ; quatenus sunt jam præsentes in prima causa, nego.

Quamvis effectus contingentes, si considerentur in causis ad unum non determinatis et præcise ut futuri, non possint cognosci, attamen ut sunt actu jam præsentes in prima causa, infallibiliter cognoscuntur. Porro omnia futura sunt jam Deo præsentia, et scientia divina se habet in contemplatione eorum quæ in temporum decursu fiunt sicut intuitus noster ad ea quæ nobis præsentialiter adsunt. Unde non cognoscit ut futura, sed ut præsentia[2].

Quod ut recte intelligatur, exponendum restat an et quomodo futura sint jam Deo præsentia.

V. De præsentialitate futurorum in æternitate. — Scriptura 1° exhibet futura jam Deo præsentia et Deum omnia circumspicientem. sicut oculus noster objectum suum ut

1. S. THOM., III *Cont. Gent.*, cap. LVI.
2. Cf. S. THOM., *De Verit.*, q. II, a. 12 ; et I. P., q. XIV, a. 13.

præsens attingit. « Oculi Domini multo plus lucidiores sunt super solem, *circumspicientes* omnes vias hominum[1]. » — Scriptura 2° testatur omnia esse nuda et aperta oculis Domini ; « Omnia *nuda* et *aperta* sunt oculis ejus[2]. » Sed quæ sunt nuda et aperta oculis sunt jam coram oculis præsentia. Ergo.

Concilium Vaticanum ad idem medium recurrit, ut ostendat Deum cognoscere futura : hæc omnia sunt agnita, eo quod sint coram oculis Domini : « Omnia enim *nuda et aperta* sunt oculis ejus *ea etiam quæ libera creaturarum actione* futura sunt[3]. »

SS. Patres et Doctores illam præsentialitatem diserte profitentur. Jam citavimus S. Ambrosium : « Deo enim quæ sunt futura *præsentia* sunt et ei cui præcognita sunt omnia, ventura *pro factis* sunt[4]. » S. Augustinus ostendit futura esse jam Deo ita præsentia ut illorum cognitio melius dicatur scientia quam præscientia « Placet ergo ut non dicamus præscientiam Dei, sed tantummodo *scientiam*[5]. » S. Petrus Damianus : « Et omnia quæ apud nos elabendo discurrunt aut per temporum vicissitudines variant, *apud illud hodie* STANT et immobiliter perseverant... Quid est ergo quod ille non videat de præteritis omnibus vel futuris, qui videlicet omnia facta vel facienda sine ullo transitu defigit et *statuit* in *suæ majestatis præsentia ;* cui perfecto et illud tempus intransibiliter adest, quod ea quæ facta sunt antecessit et illud *quod cuncta deinceps futura concludit*[6]. » S. Anselmus : « Sufficienter ex his quæ dicta sunt puto patere quia præscientia Dei et liberum arbitrium nequaquam invicem repugnant : quod facit *vis æternitatis, quæ claudit omne tempus et quæ sunt in quolibet tempore*[7]. »

1. *Eccli.*, XXIII, 28.
2. *Hebr.*, IV, 13.
3. DENZINGER, 1784.
4. S. AMBROS., *De Fid.*, lib. I, c. XV, n. 97 ; *P. L.*, XVI, 574.
5. S. AUGUSTIN., *Ad Simplic.*, lib. II, q. II, n. 2 ; *P. L.*, XL, 158.
6. Cf. PETR. DAMIAN., Opusc. XXXVI, cap. VII et VIII ; *P. L.*, CXLV, 605.
7. S. ANSELM., *De Concordia*, cap. V ; *P. L.*, CLVIII, 513 ss. — Cf. superius col. 332 ss, ubi dicit : « Præscientia Dei non proprie dicitur præscientia : cui enim omnia sunt præsentia non habet futurorum præscientiam, sed *præsentium scientiam.* »

S. Thomas frequenter recurrit ad illud medium præsentialitatis in æternitate, ut inde ostendat scientiam Dei esse certissimam : « Omnis igitur cognitio quæ supra contingens fertur *prout præsens est, certa esse potest.* Divini autem intellectus intuitus ab æterno fertur in unumquodque eorum quæ temporis cursu peraguntur, prout præsens est, ut supra ostensum est ; relinquitur ergo quod de contingentibus nihil prohibet Deum ab æterno infallibilem scientiam habere[1]. » — « Et ideo cognitione *quæ est præsens illi actui* potest certitudinaliter cognosci sicut patet etiam in visu corporali, et quia divina cognitio æternitate mensuratur[2]. » — « Cum enim visio divinæ essentiæ æternitate mensuretur, quæ est tota simul, etenim totum tempus includit nec alteri parti temporis deest, sequitur ut quidquid in tempore geritur, *non ut futurum, sed ut præsens* videat[3]. » « Unde omnia quæ sunt in tempore sunt Deo præsentia non solum ea ratione qua habet rationes rerum apud se præsentes, ut quidam dicunt, sed quia ejus intuitus fertur ab æterno supra omnia prout sunt in sua præsentialitate[4]. »

Probatur ratione theologica. Omnia debent cognosci ut præsentia ab illo intellectu respectu cujus non est ratio præteriti et futuri. Atqui respectu intellectus divini non est ratio præteriti et futuri, quia æternitas divina est tota simul et ambit simul omne tempus et omnes temporis differentias. Ergo res omnes cognoscuntur a Deo ut actu præsentes.

VI. **Qua ratione futura dicantur præsentia Deo.** — Prima sententia, cui adhærent Durandus, Scotus, Egidius Romanus, Suarez, Vasquez, etc. reponit res esse Deo præsentes solum objective et intentionaliter, per modum quo cognitum est in cognoscente. Altera sententia, quam propugnant Thomistæ[5], imo et Molina, Ruiz et Tiphanius, docet

1. S. THOM., I *Cont. Gent.*, cap. LXVII.
2. I *Sent.*, dict. 38, q. unic. a. 5 ad 2.
3. Q. II, *De Verit.*, a. 12.
4. I. P., q. XIV, a. 13.
5. Modum loquendi Thomistarum reprehendit VAN DER MEERSCH, *De Deo Uno et Trino*, n. 252 et 405, not. 2.

futura esse jam Deo præsentia realiter et physice, non quidem per anticipatam productionem[1], sed quia cuilibet instanti temporis præsens est æternitas et omnia tempora virtualiter continet; ita nempe ut æternitas physice coexistat omnibus temporibus, licet non omnia tempora coexistant æternitati : sicut si esset arbor immensa quæ occuparet totam aquam fluminis coexisteret physice toti flumini, licet diversæ partes fluvii non sibi physice coexistant. Unde res dicuntur præsentes physice et æternitate non ratione sui, quia nondum habent esse physicum' sed ratione æternitatis. Melius itaque diceretur æternitatem præsentem esse physice futuris, quam futura esse præsentia physice æternitati. Nec aliud intendunt Thomistæ, licet forte modus loquendi ambiguitatem quandam præ se ferat Quum autem correlatio sit inter æternitatem et futura, recte dici potest, sensu explicato, etiam futura esse physice æternitati præsentia.

Textus jam allati ex SS. Patribus et Doctoribus præsentiam quandam physicam important. Nam præsentia illa est qua res dicuntur jam stare apud Deum; qua cognitio Dei essentialiter distinguitur a cognitione creata et dicitur potius scientia quam præscientia. Atqui præsentia mere objectiva hæc omnia non præstat; res quippe futura non dicitur jam stare quia cognoscitur a longe; creatura, angelus vel homo, potest hoc modo habere coram se multa futura, quæ præcognoscit, nec propterea dicuntur futura simpliciter præsentia prophetis; unde et cognitio prophetica remanet semper præscientia nec fit simpliciter scientia.

Insuper, sancti Doctores, ut præsentiam illam adstruant, provocant, non ad rationem qua cognitum dicitur præsens in cognoscente, sed ad rationem ipsius æternitatis, quæ *claudit* vel *includit* in se omne tempus. Ergo aliud ponunt præter præsentiam intentionalem, sed intendunt res eo modo esse apud Deum præsentes quo æternitas omnes durationes virtualiter continet, nempe realiter et physice.

S. Thomas, in hoc art. 13, expresse removet opinionem de præsentia mere intentionali. « Sunt Deo præsentia *non*

1. Cf. S. Thom., I *Cont. Gent.*, cap. LXVI.

solum ea ratione qua habet rationes rerum apud se præsentes »; et recurrit ad medium æternitatis vi cujus futura sunt Deo præsentia physice, *prout unumquodque eorum est actu in seipso.*

Probatur sententia thomistica.

Arg. I[um]. Intuitui divino res sunt aliquando actu et physice præsentes, saltem quando actu existunt. Atqui intuitui divino utpote immutabili, et invariabili, non possunt res postea alio modo exhiberi quam ab æterno exhibentur. Ergo ab æterno sunt divino intuitui actu et physice præsentes.

Arg. II[um]. Sicut esse divinum æquivalet physice multis perfectionibus realiter distinctis, ita æternitas tota simul existens, physice æquivalet omni successioni omniaque ambit tempora; sicut scientia Dei complectitur omne scibile, ita ipsius duratio omnem durationem; sicut illius immensitas omnes locorum differentias excedit physice, ita æternitas omnium temporum differentias. Ergo tenendum est omnia quæcumque durationem habebunt, esse jam in æternitate actu et physice præsentia.

Exemplis suadetur. Sicut in circulo omnia puncta centro coexistunt, quamvis non omnia sibi invicem coexistant, ita omnia tempora coexistunt toti æternitati quasi præsentia, tametsi una pars temporis non coexistat alteri : « Æternitas propter suam infinitatem et immutabilitatem non solum in essendo, sed etiam in mensurando, caret ista successione extrinseca, et non expectat res successivas ut fluant et tunc illi coexistant, sed immutabiliter eas continet, antequam mutabiliter in se existant, per modum mensuræ a qua derivantur Sicut si esset arbor tantæ magnitudinis, quæ occuparet totam aquam fluvii, simul omnibus partibus coexisteret, licet illæ succederent inter se[1]. »

VII. **Præsentia physica futurorum in æternitate est necessaria ut Deus habeat de contingentibus cognitionem immutabilem, intuitivam, certam et infallibilem.** 1° Nisi res, physice præsentes ab æterno sint, Deus videndo res actu

1. Joan. a S. Thom., *Phil. Nat.*, I. P., q. XVII, a. II. — Quoad objectiones fieri solitas, cf. Gonet, dissert. IV, a. VII.

præsentes in tempore, aliter videt quam videbat ab æterno ; sicque notitia præsentium in tempore erit tantum scientia, notitia vero futurorum ab æterno erit præscientia. Ergo *mutabitur* divina cognitio quando de præscientia fiet scientia. Recolatur potius pulchrum effatum S. Anselmi : « Cui enim omnia sunt præsentia non habet futurorum præscientiam, sed præsentium scientiam[1]. »

2° Cognitio *intuitiva* non accipitur ex præsentia speciei intelligibilis in intellectu, seu ex præsentia objectiva, quia sic omnis cognitio diceretur intuitiva, eo ipso quod cognitum sit præsens in cognoscente ; sed desumitur ex eo quod terminetur ad objectum reale jam in aliqua duratione physice præsens. Ergo, ut Dei cognitio de futuris dicatur et sit intuitiva, oportet ut terminetur ad futura ut jam physice præsentia, non quidem in propria duratione, quæ nondum est, sed in duratione superiori æternitatis. 3° Ut cognitio sit *certa*, debet terminari ad objectum quod certo erit. Atqui effectus contingens, ut est in causa proxima et in propria duratione, est dubius, cum sit causa ad utrumlibet indifferens. Ergo, ut contingens certo cognoscatur, debet esse jam præsens in duratione fixa et immutabili æternitatis. Qua propter S. Thomas recurrit ad præsentialitatem in æternitate ut contingens cognoscatur per certitudinem[2].

1. S. ANSELM., *Eluc.*, c. XXI ; *P. L.*, CLVIII, 332 ss.
2. I *Cont. Gent.*, cap. LXVII ; I. P., q. XIV, a. 13.

ARTICULUS SEXTUS

DE MEDIO IN QUO DEUS COGNOSCIT FUTURA CONTINGENTIA ET LIBERA

I. **Classes generaliores opinionum**. — Licet multa conficta sint a theologis systemata, omnia tamen ad sequentia reducuntur : futura cognoscuntur aut in suis causis proximis ; aut in seipsis, nempe in eorum veritate formali vel objectiva ; aut in solo Deo ; et hoc quidem vel in essentia et ideis divinis ante Dei decretum et independenter a decreto ; aut in essentia divina per liberum decretum determinata.

Molina et Becanus[1] volunt futura cognosci in suis causis secundis, quatenus a Deo comprehenduntur, imo supercomprehenduntur et hinc scit Deus quid ageret creatura si in tali circumstantia poneretur ; et, quia vult ipse illam creare et in tali circumstantia ponere, scit quid factura sit.

Hæc est celeberrima theoria de *supercomprehensione* causarum[2], qua Molina cognitionem divinam ab angelica discernit : dum angeli comprehendunt tantum voluntatem creatam non videndo in ipsa actus liberos, Deus ipsam supercomprehendit et in ipsa omnes actus futuros intuetur.

Theophilus Reynaud[3] reponit Deum videre independenter a suo decreto quidquid faceret voluntas sibi relicta si nempe se sola posset agere.

Plures alii scriptores Societatis, quos adhuc sequitur

1. Cf. MOLINA, q. XIV, a. 13 ; BECAN., t. I, c. X, q. IX.
2. « Ex altissima et inscrutabili comprehensione cujusque liberi arbitrii in sua essentia intuitus est quid pro sua innata libertate, si hoc vel illo, vel etiam infinitis rerum ordinibus collocaretur acturum esset, cum tamen posset, si vellet, facere seipsa oppositum. » *Concordia,* q. XIV, a. 13, disp. LII. Edit. Lethielleux, p. 317.
3. THEOPH. REYNAUD, *Nova libertatis explicatio*, II P., c. IV, n. 35.

cardinalis Mazzella, tenent futura cognosci in eorum veritate *objectiva* vel *formali*, quatenus ex duabus propositionibus contradictoriis de futuro contingenti una sit determinate vera, altera determinate falsa independenter a libero Dei decreto, licet requirantur divina decreta statuentia ponere conditiones sub quibus liberæ et determinatæ actiones creaturæ rationalis dantur[1]. Suarez[2] admittit cognosci futura in decreto Dei futuro. At quo medio iterum cognoscatur decretum ut futurum[3] ? Recurrit tandem Suarez ad veritatem objectivam propositionum de futuro.

E regione, multi theologi docent cognosci futura omnia in solo Deo.

Ægidio Romano[4] tribuitur sententia quæ asserit Deum cognoscere futura contingentia in suis ideis, vel in sua essentia ut habet rationem vel speciei impressæ vel ideæ et exemplaris, addito tamen decreto decernente existentiam causæ liberæ. Sententiam illam novo apparatu proponunt cardinalis Pecci[5], cardinalis Satolli[6], Paquet[7], et alii recentiores qui, ex una parte, non audent admittere decreta prædeterminantia, et aliunde coguntur profiteri Deum nihil cognoscere extra seipsum, seu extra suam essentiam ; unde tamquam medium adstruunt exemplaritatem divinam, cum decreto decernente existentiam[8].

Plures neo-molinistæ recurrunt ad istud medium : sicut verum est prius bono, ita intellectus divinus concipitur in actu ante voluntatem et independenter a voluntate, ac subinde scientia divina debet attingere suum objectum independenter a voluntate et cognoscere futura independenter a voluntatis decreto.

1. Cf. P. MUNCUNILL, *De Deo Uno et Trino*, n. 363, 367.
2. SUAREZ, *De Scientia Dei*, lib. II, c. VIII.
3. Cf. SUAREZ, *De Deo Uno*, lib. III, et opusc. *De Scientia futur. conting.*, lib. II.
4. Cf. ÆGIDIUS, ROMAN., in I *Sent.*, dist. 38.
5. Cf. card. PECCI, *Sentenza di san Tommaso circa l'influsso di Dio sulle azioni delle creature ragionevoli et sulla scienza media.*
6. Cf. Card. SATOLLI, *De Deo*, lect. V et ss.
7. PAQUET, *De Deo*, in q. 14. S. THOM., 13.
8. VAN DER MEERSCH, n. 408, 441.

Alii recentiores, ut L. Janssens[1], statuunt unicum medium cognoscendi futura esse divinam æternitatem, seu præsentialitatem in æternitate. Thomistæ, etiam cum Præceptore, profitentur præsentiam physicam in æternitate esse prorsus necessariam, ut Deus habeat de contingentibus invariabilem et intuitivam cognitionem, at illa præsentalitas non est præcise medium futuri repræsentativum independenter a decreto, sed potius decretum supponit : nequeunt enim contingentia et libera quatenus sic esse in æternitate præsentia nisi ratione divini decreti. Quapropter docet communiter schola thomistica medium proprium cognoscendi futura hujusmodi esse decretum divinum, seu essentiam divinam a libera voluntate determinatam.

Decretum porro illud dicitur *prædeterminans*, non solum quia ab æterno præordinat actus liberos, sed etiam quia motio quam in tempore ponit in causa libera est *prævia* determinationi voluntatis creatæ. Scotistæ admittunt decretum *condeterminans*, quatenus motio Dei sit *concomitans* cum determinatione creaturæ. Verum discrimen est penes modum loquendi ; nam, si decretum Dei efficaciter intendit actum liberum, motio Dei erit natura prius determinatione creaturæ et idcirco est reapse prædeterminans.

II. **Prima conclusio : Futura libera non potest Deus certo cognoscere in voluntatibus creatis et independenter a suo decreto.** — Nequit enim in voluntatibus creatis, futura inspicere nisi eo modo quo in ipsis continentur. Atqui ante Dei decretum futura libera in causis secundis seu voluntatibus creatis non continentur certo et determinate, sed tantum conjecturaliter. Ergo nonnisi conjecturaliter cognosci possunt. Prob. min. Causa libera, sive absolute considerata, sive diversis circumstantiis subjecta, remanet ad utrumlibet indifferens, semperque indeterminata ad agendum vel non agendum, et hoc vel illud : unde actus contingens non continetur determinate in illa. Quocirca qui actus liberos in sua

1. JANSSENS, *De Deo Uno*, t. II, p. 110-144.

causa libera inspicit, non cognoscit certo et determinate, sed conjecturaliter vel solum sub disjunctione : erit vel non erit.

Aliunde medium illud non sufficienter salvat divinæ scientiæ independentiam a determinatione voluntatis creatæ, nec explicat quomodo scientia increata non mensuretur a rebus ; nec quomodo remaneat voluntas Dei libera si res habet esse independenter a libero Dei decreto[1].

III. **Secunda conclusio : Nec cognoscit Deus futura in seipsis.** — Particula « in seipsis » potest dupliciter accipi : Primo quidem, quatenus se tenet ex parte medii cognitionis, et tunc opponitur cognitioni in alio : hoc sensu cognitio rei in seipsa habetur quando res primo et per se ac per speciem propriam cognoscitur. Secundo, quatenus particula se tenet ex parte rei cognitæ, ut sensus sit : Deus cognoscit res ut sunt in seipsis, secundum esse quod revera habebunt in tempore ; qua acceptione, Deus utique cognoscit futura in seipsis, quippe quæ sunt jam Deo in æternitate præsentia.

Refellitur ergo sententia quæ de primo modo procedit. Habetur cognitio rei in seipsa quando res primo et per se movet intellectum ad sui cognitionem, sive per propriam speciem sive per essentiam intellectui præsentem. Atqui intellectum divinum primo et per se movere non potest res creata, sive per suam essentiam sive per suam speciem ; cum repugnet intellectum divinum a rebus moveri et a rebus cognitionem haurire. Ergo.

Nec reponatur Deum cognoscere futura in seipso et in seipsis : nequit enim Deus infinite perfectus et semper in actu habere duo diversa cognoscendi media, præsertim cum alterum importet dependentiam a rebus. Unde jam art. 5 S. Thomas concludit : « *Alia autem a se videt* NON IN IPSIS, SED IN SEIPSO. »

IV. **Tertia conclusio : Nequit Deus cognoscere futura libera in eorum veritate sive objectiva sive formali.** — Veritas

1. Cf. P. Del Prado, *De Gratia*, t. III, p. 143-146 ; P. Garrigou-Lagrange, *Saint Thomas et le Neo-Molinisme*, p. 18-19.

formalis est conformitas cognitionis cum re cognita ; veritas autem objectiva, sic dicta quia est ipsum objectum veritatis formalis, non differt realiter ab ente, sed est ipsa rei entitas ut ordinem dicens ad intellectum[1]. Statuit porro sententia refellenda cognosci res futuras in veritate formali vel objectiva.

Intellectus divinus, aiunt, est determinatus ad cognoscendum omne verum. Atqui, ab æterno et independenter a quovis decreto, ex duabus propositionibus contradictoriis : « Judas tradet, Judas non tradet », una est vera, altera falsa nec enim possunt esse simul veræ vel simul falsæ. Ergo ab æterno, independenter a quovis decreto, Deus est determinatus ad cognoscendum et cognoscit utrum Judas tradet an non tradet.

Resp. : Imprimis futura libera non possunt cognosci in veritate objectiva. Omnis enim veritas objectiva debet in aliquo esse fundari, siquidem verum sequitur ad esse. Atqui independenter a libero Dei decreto futura contingentia nullum habent esse certum et determinatum. Ergo independenter a libero Dei decreto nullam habent veritatem certam et determinatam.

Prob. min. Non habent esse certum, nec in seipsis nec in suis causis. — Non in seipsis. Nam vel considerantur ut mere futura, et tunc nondum habent esse ; vel ut jam præsentia Deo in æternitate, at nullo pacto esse possunt præsentia independenter a libero Dei decreto. Præsentialitas quippe in æternitate non causat, sed supponit futuritionem. Res eatenus sunt præsentes quatenus aliquando erunt. Atqui non erunt independenter a libero Dei decreto. Ergo nec sunt præsentes nisi vi decreti.

Non in causis : neque in causa prima, quæ ante suum decretum non est determinata ad producendum futurum contingens, alioquin haberetur cæcus fatalismus ; neque in causa secunda, quia ante determinationem primæ causæ nulla esse potest determinatio causarum secundarum. Ceterum, etiamsi detur causa secunda in actu, vi decreti quo vult Deus illam creare et ponere conditiones ad ejus actionem requisitas, nihilominus effectus contingens non

1. Cf. nostr. *Curs. Philos. Thomist.*, t. I et t. V.

habet in illa esse certum et determinatum, cum sit causa libera ad utrumlibet indifferens[1].

Argumentum autem quod ex veritate formali propositionum desumitur est omnio fallax.

Ea est, potius, lex propositionum contradictoriarum ut una aliam excludat nec possint esse simul veræ vel falsæ: at non importatur vi contradictionis ut una præ altera sit determinate vera vel falsa[2]. Unde ex duabus propositionibus contradictoriis de futuris contingentibus neutra est determinate vera vel falsa antequam eventus sit per decretum divinum determinate futurus ; sed tantum vera est disjunctiva : Erit vel non erit, tradet vel non tradet.

Confirmatur. Veritas formalis pendet a veritate objectiva sicut veritas objectiva fundatur in esse rei. Atqui non est veritas objectiva nec esse rei futuræ liberæ independenter a libero Dei decreto. Ergo nec independenter a Dei decreto erit veritas formalis in propositionibus de futuro libero.

Demum, repugnat ut Deus summe perfectus et independens cognoscat aliquid sive præsens sive futurum in alio medio quam seipso ; quia sic ejus scientia ab aliquo extrinseco penderet ac mensuraretur[3].

V. **Quarta conclusio : Futura libera non cognoscit Deus in essentia sua ut habet rationem ideæ vel exemplaris, sive rationem veri independenter ab omni decreto.**

Arg. I^um^. Nequit Deus congoscere creaturas et earum actus futuros in essentia sua ut idea vel exemplari aut fonte veri, nisi eo modo quo repræsentantur. Atqui ante decretum essentia divina repræsentat futura ut possibilia, ut pro-

1. Non negant Molinistæ requiri ad cognitionem futurorum decretum quo Deus statuit condere creaturam liberam illamque ponere in tali circumstantia et illi præbere media necessaria ad agendum ; sed contendunt Deum cognoscere quid faceret creatura, si reponeretur in tali circumstantia, independenter a suo decreto.

2. Ad rem S. THOMAS : « In singularibus quæ sunt de futuro hoc non est necesse quod una *determinate* sit vera et altera falsa. » *Perihermeneias*, l. I, c. IX, lect. XIII. — Legatur integer textus.

3. Ita communiter Thomistæ, sive in Logica, ubi de veritate propositionum de futuro contingenti ; sive in Theologia, de scientia Dei.

ducibilia, non autem ut certo producenda. Ergo nequit Deus in sua essentia decretum cognoscere creaturas eorumque actus ut certo futuros.

Prob. min. 1° Auctoritate Thomæ ; nam, juxta Angelicum, idea repræsentat futura *ex proposito* divinæ voluntatis[1]. 2° Ratione. Essentia divina repræsentat res ut sunt et erunt. Ergo, si repræsentat illa futura independenter a decreto, erunt independenter a decreto, quod est fatalitatem absolutam inducere.

Nec dicatur : supposito decreto quo vult Deus creaturam condere et in tali circumstantia ponere, essentia jam repræsentat futurum independenter ab alio decreto, et quatenus est exemplar. Hanc instantiam excludit sequens ratio.

Arg. II^um^. Deus cognoscit res in essentia prout in causa, ac subinde eo modo quo est causa. Atqui essentia divina non est causa futuri præcise ut est exemplar vel idea, secus omnia possibilia quorum est idea essent futura ; sed est causa *ex proposito* divinæ voluntatis. Ergo non cognoscit res ut certo futuras nisi ex proposito, seu libero decreto voluntatis.

Opponitur : Essentia divina, utpote infinita in repræsentando, continet et exhibet ante decretum omnes participationes ipsius et omnes terminos participationis ipsius. Atqui futurum est quædam participatio ipsius quidamve terminus participationis ipsius. Ergo ante decretum essentia divina repræsentat futurum.

Resp. : Dist. maj. : Essentia divina repræsentat omnes participationes et terminos participationis, eo modo quo sunt repræsentabiles, concedo ; secus nego. Contradist. min. : Futura ante decretum sunt participationes terminusve participationis in statu *ideali* et sub ratione *possibilitatis*, concedo ; in statu *reali* et sub ratione *futuri* certo eventuri, nego. Et nego conclusionem. Non erunt futura independenter a decreto. Ergo nec ante decretum repræsentantur ut certo futura.

Fit ergo confusio inter ordinem *idealem* et necessarium, et ordinem *futuri*[2].

1. S. THOM., *De Verit.*, q. III, a. 6.

2. De novo modo quo nonnulli, ut P. DE REGNON, P. A. D'ALÈS,

VI. **Quinta conclusio : Præsentialitas rerum in æternitate non est medium cognoscendi futura libera nisi adjuncto divino decreto.** — Cum Angelico recurrimus (art. præcedenti, n. v ss) ad præsentialitatem rerum in æternitate, quod medium est aptissimum ut scientia de futuris contingentibus sit *immutabilis*, *intuitiva* et absolute *certa*. Verum illud adstruere est implicite profiteri decretum divinum. Præsentia quippe supponit futuritionem, supponitque esse rei, ac proinde res eadem ratione sunt præsentes qua esse habent. Atqui res contingentes non consequuntur esse nisi vi et ratione divini decreti. Ergo nec sunt præsentes nisi ratione divini decreti : quapropter præsentiam futurorum asserere est ipsum decretum implicite adstruere.

Unde sit.

VII. **Sexta conclusio : Deus omnia futura etiam libera cognoscit in libero voluntatis suæ decreto quo ab æterno prædeterminavit futura fore omnia quæ futura sunt.** — 1° **Probationes ex auctoritate.** — S. Paulus testatur Deum *operari omnia secundum consilium voluntatis suæ*[1]. Hinc argumentum. Deus res cognoscit in quantum est illorum causa. Atqui, juxta S. Scripturam, est causa secundum consilium voluntatis suæ. Ergo omnia cognoscit secundum consilium voluntatis suæ. Sed consilium voluntatis non est aliud nisi decretum voluntatis. Ergo Deus in suæ voluntatis decreto cognoscit omnia.

S. Augustinus præscientiam futurorum liberorum repetit ex prædestinatione Dei, quæ non est independenter a decreto : « Prædestinatione quippe Deus ea præscivit quæ

proponunt theoriam molinisticam, cf. P. Garrigou-Lagrange, *Saint Thomas et le Néo-Molinisme*, p. 20 ss.; Del Prado, *De Gratia*, t. III, p. 176 ss. Fit eadem confusio inter ordinem veri quod fundatur in esse ideali et ordinem veri quod fundatur in esse reali. Ante decretum futura non habent nisi esse ideale. Ergo non sunt vera veritate futuritionis, sed veritate ordinis idealis. Ergo cognoscuntur solum sub ratione possibilitatis non sub ratione futuri certo eventuri. — Pariter exemplaritas divina, independenter a decreto, non repræsentat nisi purum necessarium vel purum possibile.

1. *Ephes.*, I, 11.

fuerat ipse facturus[1]. » Cum hic sermo fiat de prædestinatione, agitur de operationibus quas facit Deus cum creatura libera. Igitur pro Deo cognoscere futura libera quibus finem prædestinationis consequuntur creaturæ, est scire quæ facturus sit ipse Deus. Sed quæ facturus est Deus pendent a suo libero decreto. Ergo præscientia futurorum liberorum a libero Dei decreto repetitur. Iterum, juxta Augustinum, ignorare futurum est ignorare voluntatem Dei et cognoscere futurum est voluntatem illam nosse : « Ideo nescio, quia quid habeat hac de re voluntas Dei me latet ; illud me tamen non latet sine dubio futurum, si hoc Dei voluntas habet[2]. »

Unde cognitio futurorum est cognitio voluntatis divinæ. Sed cognitio voluntatis divinæ est cognitio decreti divini. Ergo cognitio futurorum est cognitio divini decreti.

Pariter, juxta S. Augustinum, si Deus præscit futura libera, ea prædestinavit : « Quod si dantur, et ea se daturum esse præscivit, profecto prædestinavit[3]. » Atqui, si prædestinavit, decrevit. Ergo, si præscit, decrevit ; ergo illa futura in suo decreto cognoscit.

Ex toto contextu colligitur hic sermonem esse de futuris *liberis*, in quibus creatura partem habet *quibusque ad prædestinationis finem perducitur.* Nec ullo sensu accipi potest prædestinatio de futuris necessariis, quæ Deus facit solus.

S. Thomas, qui recurrit ad medium æternitatis, ut statuat intuitionem et certitudinem divinæ scientiæ, aliunde asserit Deum actus nostros liberos videre in voluntate sua ut causa. « Sicut igitur Deus cognoscendo suum esse vel intelligendo, cognoscit esse cujuslibet rei, ita *cognoscendo suum intelligere et velle cognoscit omnem cogitationem et voluntatem*... Et sic remanet *causalitas* in causa prima, quæ Deus est, *respectu motuum voluntatis, ut sic Deus seipsum cognoscendo hujus modi cognoscere possit*[4]. »

1. S. Augustin., *De Prædestin. Sanctor.*, c. x, n. 11 ; *P. L.*, xliv, 975.
2. S. Augustin., XXVI *Cont. Faust.*, c. iv ; *P. L.*, xlii, 481.
3. *De Dono persever.*, c. xvii ; *P .L.*, xlv, 1019.
4. S. Thom., I *Cont. Gent.*, cap. lxviii.

Hic ergo S. Doctor non assignat aliud medium nisi Dei essentiam cum voluntate ; videlicet essentia ut est voluntas et causa motuum nostræ voluntatis est medium cognoscendi actus liberos. Atqui essentia ut voluntas et causa voluntatum importat manifeste divinum decretum. Ergo censet Angelicus Deum nostras voluntates in sua voluntate cognoscere.

Iterum inculcat S. Doctor Deum eatenus futura cognoscere quatenus est causa. « *Deus cognoscit res in quantum est causa earum*. Sed Deus non tantum est causa necessariorum, sed etiam contingentium. Ergo tam necessaria quam contingentia cognoscit[1]. » — « Deus voluntates nostras, sicut et alios suos effectus, *cognoscit per hoc quod est nobis causa volendi*[2]. » — Atqui est causa volendi ratione sui decreti. Ergo et ratione decreti cognoscit voluntates nostras. — « Necesse est quod sua scientia sit *causa rerum secundum quod habet voluntatem conjunctam*[3]. » Sed voluntas conjuncta scientiæ est ipsum decretum divinum. Ergo.

VIII. **Rationes theologicæ**. — Indirecte constat ex confutatione aliarum sententiarum Cætera media sunt insufficientia et inepta. Unicum medium Deo dignum est sua essentia, non quidem ut mera idea vel exemplar, quia sic non repræsentat nisi possibilia vel necessaria, sed essentia ut adjunctam habet voluntatem ; nec aliud nomine decreti intelligimus.

Probatio directa breviter resumitur : Sicut ab essentia divina considerata tamquam exemplari res possibilitatem suam intrinsecam derivant et ab omnipotentia divina suam possibilitatem ad extra, ita ab essentia considerata ut principio activo, seu causa efficiente, suam futuritionem vel existentiam hauriunt. Quapropter cognoscit existentia et futura in essentia ut est causa eorum efficiens[4]. Atqui non est causa efficiens nisi quatenus est determinata per liberam voluntatem, secus enim, cum essentia repræsentet omnia possibilia, aut omnia possibilia essent futura, aut

1. Q. II *De Verit.*, a. 12, arg. 4, *sed contra*.
2. III *Cont. Gent.*, c. LVI.
3. I. P., q. XIV, a. 8.
4. Cf. *Curs. Philos. Thomist.*, t. V, p. 61-66.

ratio non esset cur aliqua præ aliis futuritionem haberent. Ergo existentia et futura cognoscit in essentia sua per voluntatem determinata seu in suo decreto.

IX. **Hinc eruitur peccata quantum ad entitatem physicam cognosci in decreto positivo ; quantum vero ad defectum cognosci in decreto permissivo.**

Deus quippe res eatenus cognoscit quatenus est causa. Aqui entitatem *physicam* peccati causat, quia hæc sub ratione entis habet rationem boni, et idcirco a prima omnis realitatis causa procedit ; defectum autem, quia est privatio et recessus ab ordine, non causat Deus sed tantum permittit, sicut motus qui est in claudicatione est a virtute animæ, defectus autem claudicationis provenit ex imperfectione tibiæ. Ergo entitatem peccati physicam cognoscit in decreto positivo, seu causativo ; defectum autem in decreto non causativo nec positivo, sed tantum permissivo.

Illud porro est medium sufficiens et certum et infallibile. Si enim Deus vult aliquid permittere, certissime illud eveniet, non necessitate causalitatis, sed necessitate illationis ; sicut si Deus omittit dare concursum efficacem, effectus bonus non fiet. Posset quidem fieri bonum, quia homo *veram* retinet potentiam antecedentem, et posset non fieri malum, quia omissio decreti vel decretum permissivum, nihil aufert de illa potentia vera antecedente ; at, de facto, si Deus vult permittere malum, quod non tenetur impedire, potentia illa vera nunquam reducetur in actum. Unde cognoscendo decretum permissivum, infallibiliter novit defectum, quem tamen non causat.

Quæ solutio clarior evadit ex generali doctrina S. Thomæ de modo quo Deus sinit mala et peccata fieri, defectum non excludendo, positivam autem realitatem producendo ; sicut generatim tenendum est omnem defectum ex ipsa creaturæ defectibilitate, et omne bonum ex summa Dei liberalitate et causalitate esse repetendum[1].

1. Cf. auctores jam cit., præsertim, DUMMERMUTH, *S. Thomas et doctrina præmotionis physicæ*, 1886, *Responsio ad* R. P. FRINS, S. J., 1895 ; P. DEL PRADO, O. P., *De Gratia* ; P. GUILLERMIN, O. P., *L'opuscule de S. Em. le cardinal Pecci*, extrait des *Annales de Philosophie chrétienne*, 1886 ; GAYRAUD, *Thomisme et Molinisme* ; P. GARRIGOU-LAGRANGE, op. cit.

ARTICULUS SEPTIMUS

DE COGNITIONE FUTURIBILIUM

I. **Notio futuribilium.** — Futuribilia, seu futura conditionata, dicuntur eventus qui futuri essent posita conditione, quæ tamen nunquam ponetur.

Triplicis generis distingui possunt. Alia connexionem habent *necessariam* cum ipsa conditione : si Petrus graviter peccaret, gratiam amitteret ; at de istis nulla moveri debet quæstio. Alia connexionem habent *contingentem*, quæ tamen conjecturaliter prævideri potest : si evangelium Tyriis et Sidoniis prædicaretur, pœnitentiam agerent ; si talis homo diu viveret ,malitia mutaret intellectum. Alia demum nullam habent connexionem quæ prævideri possit sed in ipsis connexio est penitus *disparata* : Si Joas percussisset jaculo terram quinquies aut sexies sive septies, percussisset Syriam usque ad consumptionem[1].

Agitur in præsenti de cognitione futuribilium disparatorum vel cum connexione mere contingenti.

II. **Sententiæ theologorum.** — Pauci theologi citantur qui a Deo subtraxerint cognitionem certam futuribilium. Dicuntur tamen Curiel et Tiphanius[2] conjecturalem tantum cognitionem Deo concedere. Tribuitur sententia negativa quibusdam Thomistis, ut Cabrera, Zumel, Ledesma ; sed immerito, ut ostendunt alii Thomistæ, præsertim Joannes a S. Thoma, Gonet[3] : volunt illi solum futuribilia antecedenter ad divinam ordinationem non cognosci nisi ut possibilia vel conjecturaliter, neque cadere aliter sub scientia[4].

1. *IV Reg.*, XIII, 18-19.
2. CURIEL, lib. I, *Controv.*, contr. 7. TIPHANIUS., *De Ordine deque priori et posteriori*, cap. XXV.
3. JOAN. A S. THOM., *Curs. theol.* de scientia media, in præs. quæst. ; GONET, disp. V, a. 1.
4. Cf. ALVAREZ, lib. II, *De Auxiliis*, disp. IV, n. 10.

Certum est futuribilia de quibus mentio fit in Scripturis infallibiliter a Deo cognosci ; idem quoque tenendum de futuribilibus quæ utilitatem quamdam important pro gubernatione mundi et fine creationis ; at aliunde « sat ridiculum videtur, ait cl. L. Janssens, in Deo multiplicare infinita futuribilia et quasi historiam futuribilem uniuscujusque possibilis[1]. »

III. **Futuribilia sensu explicato Deus scientia certa et infallibili cognoscit.** — Ille qui est veritas prima infallibilis in cognoscendo et dicendo non prædicit absolute quæ sunt dubia, sed infallibiliter scit quæ simpliciter prænuntiat. Atqui Deus in Scripturis simpliciter prædixit multa futura conditionata, quæ aut nullam aut contingentem habent connexionem cum ipsa conditione. Ergo illa futura conditionata congoscit Deus infallibiliter.

Prob. min. 1° David interroganti Dominum an Ceilitæ traderent ipsum Sauli si apud ipsos remaneret, respondet Dominus : *Tradent*[2]. Agitur itaque de quodam futuribili, quod nunquam evenit, quod tamen sciebat Deus. — Nec reponatur Deum scire conjecturaliter, sicut nos interdum ex hominum dispositionibus futura quædam prænuntiamus ; nam quæ Deus annuntiat solemniter et per oraculum non possunt esse dubia in ejus cognitione.

2° Eliseus propheta indubitanter, nomine Dei, prædicit regi Joæ : Si terram jaculo percussisses quinquies, aut sexies, sive septies, percussisses Syriam usque ad consumptionem[3]. Prædictio illa, quia non fit modo comminatorio, est omnino certa et infallibilis. Ergo illa connexio, licet disparata, erat Deo infallibiliter nota.

3° Christus Dominus exprobrat Corozain et Bethsaidæ illarum incredulitatem : « Quia, si in Tyro et Sidone factæ essent virtutes quæ factæ sunt in vobis, olim in cilicio et cinere pœnitentiam egissent[4]. » — Hic connexio est contingens, sed Christo infallibiliter cognita, siquidem maxima vi illam asseverat.

1. L. JANSSENS, *De Deo Uno*, t. II, p. 52.
2. *I Reg.*, XXIII, 12.
3. *IV Reg.*, XIII, 18-19.
4. MATTH., XI, 21.

SS. Patres illam futuribilium scientiam Deo adscribunt. Sic S. Gregorius Nyssenus, loquens de infantibus qui præmature abripiuntur, docet Deum « progressum infantis ad maturam ætatem prohibere ne malum perficeretur, quod in eo, si ita victurus fuisset, vi præscia cognitum est[1]. »

S. Augustinus illam præscientiam recte vindicat contra Pelagianos, qui falsa consectaria inde eruebant, respectu prædestinationis, quasi gratia baptismatis privarentur infantes intuitu peccatorum, quæ admisissent si victuri fuissent. S. Doctor statuit Deum quidem illa futura conditionata scire, sed sequelam quam deducunt Pelagiani prorsus negat[2].

Item Augustinus præscientiam futuribilium adstruit exemplo Tyriorum et Sidoniorum, qui ad pœnitentiam adducti fuissent si præd cationem audivissent[3].

Id etiam praxis Ecclesiæ et sensus fidelium invicte testantur ; nam pii et sancti Deum precantur ut sibi bona concedat aut a se mala avertat hac implicita conditione quod omnia ad salutem expediant. Unde tali prece profitentur Deum cognoscere quid futurum esset si res ita se haberent.

Profitetur pariter sensus communis Deum *certo* et *infallibiliter* cognoscere quæ nos *conjecturaliter* prævidemus. At nos conjecturaliter prænuntiamus multa hujusmodi futuribilia, quæ ordinem quemdam habent ad gubernationem mundi. Ergo Deus illa omnia cum perfecta certitudine novit.

Demum, gubernator infinitæ sapientiæ debet certo cognoscere omnia quæ utilitatem important pro gubernatione mundi et fine creationis data hac vel illa hypothesi. Futuribilia porro sensu explicato sunt hujusmodi. Ergo infallibiliter a Deo cognoscuntur.

IV. **Cognitio vero futuribilium qualem propugnant**

1. S. Gregor. Nyssen., *P. G.*, XLVI, 184.
2. S. Augustin., *De Correptione et Gratia*, c. VIII ; *De Prædestin. Sanctorum*, c. XIV ; *P. L.*, XLIV, 926, 927, 979.
3. S. Augustin., *De dono persev.*, c. IX, n. 23; *P. L.*, XLV, 1005, 1106.

adversarii nullatenus probatur. — « Nam si pro uno futuribili sub una conditione valet ratio præscientiæ quam Molinistæ vindicant, valere debet pro infinitis sub infinitis conditionibus, infinita serie ab invicem dependentibus. Verbi gratia, debet Deus scire quænam esset historia mille mundorum, si creati fuissent ; quid in hoc instanti agerent omnes creaturæ intellectuales quibus hi mille mundi implerentur ; et quidem non solum quid facere possent, sed quid revera facerent. — Vitium fundamentale hujus conceptus est in falsa imaginatione, ac si, quoad ipsum esse rerum, aliquod medium dari posset inter ordinem possibilitatis et realitatis. Quod medium, præter aliqualem continentiam contingentis in causis realibus, nullum datur[1]. »

V. **De medio in quo Deus cognoscit futuribilia.** — Hic iterum recurrunt sententiæ jam expositæ[2], de supercomprehensione causarum, de veritate objectiva vel formali propositionum, de essentia divina ut est, vi sui et independenter a decreto, repræsentativa omnis veri. Et hæc est scientia quam vocant *mediam*, nempe scientia futuribilium, quæ sunt media inter *possibilia*, cognita per scientiam simplicis intelligentiæ, et futura absoluta, cognita per scientiam visionis.

Discrepant inter se molinistæ de modo explicandi et vindicandi scientiam mediam, sed omnes quoad substantiam conveniunt, nempe cognosci a Deo futuribilia independenter a libero decreto[3].

Nos attendimus scientiam mediam quatenus est *cognitio futuribilium independenter a libero Dei decreto ;* nec magni esse momenti nobis videtur divisio scientiæ mediæ in

1. L. Janssens., p. 52.
2. Nos locuti sumus prius de cognitione futurorum absolutorum, quia hæc est scientia quam S. Scriptura et concilia exhibent ut *signum divinitatis* ; plures adversarii, e contra, prius loquuntur de cognitione futuribilium, quæ quæstio est secundaria : est ergo invertere ordinem realem, sicut etiam invertitur ordo quum fit obiter sermo de scientiæ causalitate post quæstionem de futuris, dum S. Thomas præmittit art. 8, cæteris qui sunt de futuris.
3. Cf. P. Muncunill, op. cit., n. 404, ss 420 ss.

directam, *tale reflexam*, quæ pro conditione assumit aliquod liberum Dei decretum, et *stricte reflexam*, quæ pro conditione assumit scientiam mediam directam.

Thomistæ vero, applicando huic materiæ principia jam stabilita, reponunt cognosci futura conditionata in decretis divinis, subjective absolutis, objective conditionatis[1].

VI. **Prima conclusio : Non datur scientia media, seu cognitio futuribilium, independenter a libero Dei decreto.**

Arg. I[um]. Ex defectu objecti. Sublato cujusvis scientiæ objecto, tollitur scientia. At repugnat objectum scientiæ mediæ. Ergo et scientia media.

Prob. min. Objectum scientiæ mediæ est futurum conditionatum antecedenter ad decretum divinum. Atqui independenter a divino decreto nihil est futurum neque absolute neque hypothetice. Ergo. Futurum quippe definitur quod est determinatum in sua causa ad habendam existentiam in duratione sequenti. Sed independenter a divino decreto nihil est determinatum in causa. Undenam res haberet futuritionem ? Non a se, ut liquet, secus esset futurum necessarium ; non vi conditionis, quæ supponitur disparata vel contingens ; non a causa creata, quæ est indeterminata et indifferens ad agendum, nec aliquid valet efficere independenter a Dei motione ; et, posito concursu simultaneo molinistarum, adhuc indifferens remanet.

Arg. II[um]. Ex defectu medii. Scientia media dicitur cognitio qua Deus independenter a suo decreto explorat et cognoscit quid efficeret creatura libera si in tali vel tali circumstantia versaretur. Atqui talis cognitio est impossibilis defectu medii. Ergo. — Non potest tanquam medium assignari voluntas creata secundum se, quæ sic est indeterminata ; nec voluntas ut circumstantiis subjecta, quia circumstantiæ non tollunt indeterminationem, nisi inducatur determinismus ; neque veritas formalis aut objec-

1. Cf. JOAN. A S. THOM., SALMANTICENSES, loc. cit.; GONET, disp. VI ; BILLUART, dissert. VI ; DEL PRADO, *De Gratia et Libero Arbitrio*, Friburg., 1907 ; III. P., GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu*, novissima edit. ; *Saint Thomas et le Néo-Molinisme*, Rome, 1917.

tiva futuri sub conditione, nam ante decretum propositio non est vera nisi sub disjunctione ; neque essentia divina ut est ratio eminens seu exemplar omnium, et futurorum et possibilium ; nam essentia divina non repræsentat futuribilia *determinate*, nisi eo modo quo possent evenire. Atqui non possent evenire determinate independenter a divino decreto, secus esset fatalismus. Ergo, non repræsentat essentia determinate futuribilia independenter a divino decreto[1], nisi admisso quodam fatalismo, cui et Deus ipse subjicitur.

Arg. III[um]. Ex perfectione et independentia scientiæ divinæ. Nequit scientia divina a rebus mensurari aut dependere. Atqui scientia media et a rebus mensuratur et a rebus dependet. Ergo scientia media non est Deo digna.

Prob. min. Scientia illa a rebus mensuratur et dependet quæ res tantum *explorat* et supponit, non autem efficit. Atqui scientia media res explorat et supponit, minime facit, quia est præcise de his quæ dicuntur habere veritatem independenter a divino decreto, ac subinde independenter a divina causalitate, quæ decretum supponit. Ergo.

Arg. IV[um]. Ex novitate scientiæ mediæ. Systema illud est rejiciendum quod nequit in traditione catholica stabiliri quodque fundamentalibus Aquinatis principiis adversatur. Hujusmodi porro est scientia media. Fatetur ipse Molina illud systema non fuisse antea traditum. « Hæc nostra ratio conciliandi libertatem cum divina prædestinatione *a nemine quem viderim hucusque* tradita[2]. » Quod etiam agnoscunt Vasquez et Fonseca[3].

VII. **De oppositione scientiæ mediæ cum principiis S. Thomæ.**

Tria sunt præcipua principia[4] quæ statuit Angelicus

1. Quocirca, si principia scientiæ mediæ usque ad ultimas consequentias deducantur, important quemdam determinismum vel fatalismum. Cf. P. GARRIGOU-LAGRANGE, *Saint Thomas et le Néo-Molinisme*, p. 17-26.

2. MOLINA, *Concordia liberi arbitrii cum divina Præscientia*, q. XXIII, a. 5 ; édit. Lethielleux, 1876, p. 548.

3. Cf. P. DUMMERMUTH, O. P., *S. Thomas et doctrina præmotionis physicæ*, 1886, p. 760.

4. Cf. L. JANSSENS, p. 54-56.

in I P., q. 14 : 1° Scientiam Dei esse *causam* rerum, a. 8 ; 2° Deum res videre non in ipsis, sed in seipso : « Alia autem a se videt non in ipsis, sed in seipso », a. 5 ; 3° scientiam divinam se habere ordine *inverso* ad scientiam nostram : « Res naturales sunt mediæ inter scientiam Dei et scientiam nostram. Nos enim *scientiam accipimus a rebus naturalibus*, quarum Deus per suam scientiam causa est ; unde sicut scibilia naturalia sunt priora quam scient a nostra et mensura ejus, ita *scientia Dei est prior quam res naturales et mensura earum*, sicut etiam aliqua domus est media inter scientiam artificis qui eam fecit et scientiam illius qui ejus cognitionem ex ipsa jam facta capit[1]. »

Jam vero scientia media opponitur primo principio, quia non est factiva, sed solum *explorativa* rerum ; opponitur secundo principio, nam, si Deus res explorat *extra* decretum, non potest res *in seipso* ut determinate futuribiles intueri ; opponitur tertio, nam scientia quæ est explorativa tantum, non est sicut scientia artificis, quæ est artefacto prior, sed sicut scientia nostra respectu rerum naturalium, quæ sunt nostra cognitione priores. « Accipit enim Deus a futuritione antequam per voluntatem accedat ratio causalis. Et, quum hæc futuritionis cognitio sit quasi terminus a quo totius œconomiæ scientiæ visionis, universa scientia visionis hoc initiali vitio inficitur[2]. »

VIII. **Secunda conclusio : Deus cognoscit futuribilia in suis decretis, subjective absolutis, objective conditionatis.**

Volitio et decretum possunt esse conditionata dupliciter. Primo, ex parte subjecti, quatenus designat non actualem voluntatem hic existentem, sed solum dispositionem ad aliquid volendum, nisi aliud obstaret, v. g., librum emerem si pecunia præsto adesset. Quæ sane volitio est imperfecta nec ullatenus potest Deo adscribi. Secundo, ex parte objecti tantum, quum volitio, omnino firma et certa ex parte voluntatis, pendet tamen a conditione ex parte objecti verificanda, ut sæpius in pactis accidit, v. g. do decem

1. Art. 8 ad 3.
2. L. Janssens, p. 56.

millia libellarum Luciæ, si religionem ingreditur. Hujusmodi volitio, cum non sit in se ullatenus suspensa, nullam præ se fert imperfectionem nec Deum dedecet, imo in Deo reperitur : sic promisit Deus se largiturum gratiam Adami posteris si Adamus ipse in accepta justitia perseverasset ; promisitque Abraham non eversam iri Sodomam si fuissent in ea decem justi, etc. Erat itaque in Deo firma ac tenax volitio ex parte ipsius Dei : unde, si effectu caruit, id non provenit ex parte voluntatis, sed ex parte objecti, in quo non adimpletur conditio.

Sic ergo intelligenda est thomistica sententia : decreta de futuribilibus sunt firma ex parte Dei, at ex parte objecti conditionem requirunt, et, quia hæc non verificatur, inefficacia remanent.

Dari vero decreta hujusmodi testatur Scriptura. Exhibet enim plura futura conditionata quæ a libera Dei voluntate, seu decreto divino, pendent : quod consumpta fuisset Syria usque ad consumptionem, si Joas terram quinquies aut sexies sive septies percussisset[1], nonnisi a libero Dei decreto pendebat ; pariter quod Deus pepercisset Sodomæ si fuissent in ea decem justi, a sola voluntate Dei est repetendum ; ac etiam quod Adami posteri accepissent cum natura gratiam, id decretum liberum supponit. Certum est igitur esse in Deo decreta objective conditionata.

Porro quæ pendent a libero decreto Dei non possunt cognosci nisi in ipso decreto a quo habent et ut sint et ut connectantur cum effectu. Ergo saltem futuribilia illa de quibus jam fit mentio in Scripturis cognoscuntur in Dei decreto.

Ratio eadem militat pro ceteris. Constat enim ex confutatione aliarum sententiarum Deum nihil cognoscere ut certo et determinate futurum nisi in libero voluntatis suæ decreto. Atqui futuribilia sunt aliquo modo futura, non quidem absolute, sed conditionate. Ergo cognoscuntur in Dei decreto, non absoluto, secus essent simpliciter futura ; sed conditionato ex parte objecti.

Decretum autem hujus modi attingit et rem et *modum* ejus qui est libertas vel necessitas, ita ut futuribile non

1. *IV Reg.*, XXIII.

poneretur ab homine libero nisi ille se libere determinaret sub divina motione.

Sic pœnitentia Tyriorum et Sidoniorum ita erat decreto intenta ut suaviter procedere deberet ab humana voluntate libere se movente sub influxu Dei.

Unde objectio quam ex hoc loco eruunt adversarii eodem pacto solvitur ac generalis difficultas contra concursum prævium, nec idcirco ullum præbet fundamentum scientiæ mediæ

Novit igitur Deus aliquid fore si poneretur conditio, in decreto *positivo* quo illam futuritionem conditionatam decrevit; cognoscit vero aliquid non futurum si talis conditio non poneretur, vel in decreto positivo quo expresse noluit illam futuritionem, vel in libera *omissione* seu *negatione* decreti qua noluit se determinare ad illorum futuritionem : omissio enim decreti sufficit ut aliquid non sit futurum et ut tale a Deo cognoscatur.

Ita communiter Thomistæ cum Goneto, cujus placita referimus.

Hinc vitatur incommodum multiplicandi in infinitum decreta in Deo, et quia ponimus solum decreta pro illis futuribilibus quæ utilitatem habent pro mundi gubernatione et fine creationis, et quia pro cæteris sufficit omissio decreti.

IX. **Principia quædam generalia pro solutione difficultatum**[1]. — Utrumque systema difficultatibus est obnoxium, imo exclusio mysterii esset in hac materia erroris indicium. Verum in thomismo obscuritas ea est ipsamet quæ ex limitatione et imbecillitate intellectus humani in ordine ad divina et ex summa Dei eminentia oritur. Incipit namque thomismus a principiis inconcussis, quæ sunt independentia Dei in cognoscendo et operando, universalissimaque causalitas scientiæ ac voluntatis divinæ, quam nihil potest præterfugere ; hinc fluunt necessario conclusiones de divinis decretis divinaque præmotione.

1. Præcipuas difficultates a recentioribus fieri solitas exponit et solvit P. Garrigou-Lagrange, O. P., *Saint Thomas et le Néo-Molinisme*, p. 30 ss. Quoad cæteras cf. Billuart, dissert. VI, a. IV-VI, et dissert. IX, a. IV.

Molinismus, e converso, licet non intendat minuere jura Dei, exorditur tamen ab aliquo problemate particulari, quod humanam libertatem spectat. Minus porro scientificum est, neglectis principiis primis de divina causalitate, speciales objectiones principaliter attendere. Hinc periculum ex molinismo ne introducatur exceptio quædam seu derogatio in principio universali causalitatis, dum dicitur electionem voluntatis, seu transitum de potentia ad actum secundum liberum, non esse a Deo præmovente ; hinc etiam periculum ponendi in Deo scientiam *passivam*, quæ res *explorat*, non causat, quæque propterea a rebus mensuratur[1].

Aliunde, scientia media, quæ idcirco adstruitur ut libertatem humanam vindicet, illam virtualiter destruit redditque omnino impossibilem. Nam, si futura, sive absoluta sive conditionata, sciuntur independenter a divino decreto, erunt independenter a Deo ; et hinc periculum universalis fatalismi seu ineluctabilis determinismi, inducitur[2].

Quocirca, Molinistæ, qui nec causalitatem divinam vere salvant[3] nec libertatem humanam efficaciter tuentur, insolubilibus subjacent difficultatibus, ut lepide observat Leibnitz : « C'est plaisir de voir comment ils se tourmentent pour sortir d'un labyrinthe où il n'y a absolument aucune issue[4]. »

1. Cf. P. Garrigou-Lagrange, O. P., *Dieu*, pp. 422, 423.

2. Idem, p. 416. — Cf. Gonet, Billuart, Salmant., etc. de scientia futuribilium ; H. Gayraud, *Thomisme et Molinisme*, 1889, p. 119.

3. Molina eo devenit ut dicat : « Sane quod bene aut male ea opera exerceamus, quæ per solam arbitrii nostri facultatem et concursum Dei generalem possumus efficere in nos ipsos tanquam in causam particularem ac liberam et non in Deum est referendum... *Non igitur causa est Deus virtutis nostræ ac vitii*, sed propositum et voluntas. » *Concordia*, q. XIV, a. 13, disp. 23, édit. Paris, p. 196. Molina tribuit hæc ultima verba S. Justino, sed hodie constat opus illud allatum a Molina esse *pelagianis maculis insigne*. Migne, P. G., VI, 21, 1243. — Quocirca effatum illud quod Molina tamen suum fecit non potest absque pelagianismi periculo propugnari. Cf. P. Garrigou-Lagrange, *Saint Thomas et le Néo-Molinisme*, p. 9.

4. Leibnitz, *Théodicée*, I. P., 48. — Impossibilitatem scientiæ

Thomistæ etiam mysterio circumdantur ; sed, quia exordiuntur a principio universalissimo et certissimo de suprema Dei independentia et efficacissima causalitate, in mysterio et logica securissimi confidunt ; nam qui condidit voluntatem potest illam infallibiliter movere quin ullatenus lædat, immo potius movendo voluntatem efficit actum ejus liberum, siquidem movet unumquemque secundum modum proprium. Sicut præbendo concursum leænæ non facit ut ipsa parturiat agnos, ita motionem præstando voluntati liberæ non facit ut hæc eliciat actus coactos aut necessarios[1] : sed, e contra, actus noster est liber quia vult Deus eum esse liberum : « Comme il arrive que nous sommes libres par la force du décret qui veut que nous soyons libres, il arrive aussi que nous agissons librement en tel et tel acte par la force du décret qui descend à tout ce détail[2]. »

X. **Difficultates in speciali solvuntur.**

Objicitur : 1° Si Deus cognoscit futura et futuribilia in suo decreto, necesse est illa evenire, nec oppositum potest esse. Atqui quod necesse est esse et cujus oppositum non potest esse non jam remanet contingens et liberum. Ergo, si Deus cognoscit futura et futuribilia in suo decreto, non jam remanent contingentia et libera.

Resp. : Dist. maj. : necesse est illa evenire necessitate *consequentiæ*, seu nceessitate *de dicto*, et oppositum non potest esse, potentia *consequente*, concedo ; necesse est illa evenire necessitate *consequentis*, seu necessitate *de re*, et oppositum non potest esse potentia *antecedente*, nego. Contradist. min. : quod necesse est esse necessitate *consequentis*, seu necessitate *de re*, et cujus oppositum non potest esse ne potentia quidem *antecedente*, non jam remanet contingens et liberum, concedo ; quod necesse est esse necessitate tantum consequentiæ, seu necessitate *de dicto*, et cujus oppositum non potest esse, potentia consequente,

mediæ fuse ostendunt SALMANTICENSES, disp. X-XII ; GONET, disp. VI. — Legantur etiam BILLUART et card. GOTTI, O. P., de hoc argumento.

1. BOSSUET, *Traité du libre arbitre*, c. VIII.
2. Ibidem.

sed esse utique potest potentia antecedente, non remanet contingens et liberum, nego. Et nego conseq[1].

Dictum illud, « Deum scire in decreto futurum et futurum reapse evenire » est necessarium necessitate hypothetica, seu necessitate consequentiæ, quia scientia Dei non potest falli, et idcirco futurum infallibiliter evenit ; at consequens, nempe *res* ipsa quæ consequitur, non evenit necessario, sed secundum modum proprium, qui est contingentia et libertas ; et, licet potentia ad oppositum ex suppositione non reducatur ad actum nec sit consequens, est tamen vera potentia antecedens : sicut qui nunc stat non habuit de facto potentiam consequentem sedendi nunc, sed potest sedere vera potentia antecedente.

Hinc etiam intelligitur alia distinctio, quæ valet, præsertim ubi agitur de gratia efficaci et de prædeterminatione physica ; nempe sensus *compositi* et sensus *divisi* : sub prædeterminatione physica, quæ est executio decreti prædeterminantis, præmotus ad amorem potest non amare in *sensu diviso*, non tamen in *sensu composito :* id est sub ipsa prædeterminatione retinet veram potentiam non amandi, licet nequeat prædeterminatio componi cum non amare, sicut stans sub statione habet veram potentiam sedendi, licet uniri nequeat actus stationis cum sessione.

Objicitur : 2° Si Deus prædeterminat physice voluntatem, aufertur penitus activa indifferentia, qua præcise voluntas est domina sui actus[2].

Resp. : Negatur absolute sequela ; nam voluntas sub præmotione retinet veram *potentiam* resistendi, scilicet vel non ponendi actum vel ponendi actum oppositum. Id solum quod excludit præmotio est *eventus* ille, minime potentia, seu dominium actus ; sicut statio excludit eventum seu factum sessionis, minime autem potentiam sedendi.

Objicitur : 3° Prædeterminationem physicam auferre a voluntate indifferentiam, sicut species intelligibilis impressa aufert ab intellectu indifferentiam ad terminationem intentionalem actus intellectionis[3].

1. Cf. HUGON, *Logic.*, p. 147-149.
2. VAN DER MEERSCH, n. 417.
3. Idem, ibidem, not. 2.

Resp. : Species impressa est *forma habitualis*, quæ instar causæ naturalis operatur, et idcirco potentiam ad oppositum aufert, prædeterminatio autem est *motio transiens*, quæ modum libertatis non lædit, sed solum eventum seu factum excludit, minime vero potentiam ad oppositum.

Porro, nisi admittatur prædeterminatio physica, subtrahitur Deo id quod est maximum in toto ordine creato, scilicet transitus ad actum liberum supernaturalem, ut fusius exponetur in tractatu *de Gratia*.

QUÆSTIO SEPTIMA

De ideis divinis

AD Q. XV S. THOMÆ

Quæstionem de scientia logice subsequitur et complet consideratio de ideis; nam cognitio quævis ideam requirit quatenus est species intelligibilis, cognitio autem practica ideam importat quatenus est exemplar.

ARTICULUS PRIMUS

DE EXISTENTIA IDEARUM IN DEO

AD ART. 1 ET 2 S. THOMÆ

I. **Notio idearum**. — Vox ipsa, ἰδέα, fuit a Platone invecta, deinde a Latinis usurpata, licet isti *formam* vel *speciem* potius adhiberent. « Ideas igitur, ait S. Augustinus, latine possumus vel formas vel species dicere, ut verbum a verbo transferre videamus. Si autem rationes eas vocemus, ab interpretandi quidem proprietate discedimus. Rationes enim græce λόγοι appellantur, non ideæ ; sed tamen quisquis hoc vocabulo uti voluerit, a reipsa non aberrabit[1]. »

Quoad rem idea potest duplici sensu accipi ; primo et proprie, ut est in intellectu practico, et sic est exemplar ad cujus imitationem artifex operatur ; secundo et latiori sensu, ut pertinet ad intellectum speculativum, et jam est ipsa species intelligibilis, quæ est intelligendi principium, et sic instituitur in psychologia quæstio de idearum origine. Duplex itaque est idearum munus : ut sunt principium

1. S. AUGUSTIN., lib. LXXXIII *Quæst.*, q. XLVI ; *P. L.*, XL, 30.

cognitionis, dicuntur species intelligibiles vel etiam rationes rerum et respicere possunt cognitionem speculativam; quatenus sunt exemplaria, regulant cognitionem practicam et sunt ideæ strictiori sensu.

Idea ut species intelligibilis est principium cognitionis, seu species *impressa*; idea autem ut exemplar est species *expressa* quatenus hæc ordinatur ad opus actu vel virtute[1].

Utroque autem modo necesse est ponere ideas in mente divina. Tria hic investigat Angelicus : utrum *sint* ideæ in Deo, utrum sint *plures*, utrum sint *omnium* quæ cognoscit Deus,

II. **Prima conclusio : Dantur ideæ in mente divina.** Scriptura id clare testatur, præsertim ubi sapientia dicitur omnium artifex : « Omnium *artifex* docuit me sapientia[2]. » Est igitur divina sapientia artifex, de cujus ratione est habere ideas et per ipsas operari. — « Fide credimus aptata esse sæcula Verbo Dei, ut ex *invisibilibus* visibilia fierent[3]. » Verbum itaque Dei sæcula ita aptavit ut ex invisibilibus ideis in mente divina existentibus res visibiles fierent in propria natura.

Patres illam doctrinam illustrant. Dionysius tenet in Deo « *rerum omnium exemplaria præexstitisse*[4]. » S. Augustinus exponit quo modo res sint vita, quatenus nempe in ideis divinis existant : « Terram vides : est in arte terra ; cælum vides : est in arte cœlum ; solem et lunam vides : sunt et ista in arte ; sed foris corpora sunt, in arte vita sunt[5]. »

Ratio theologica liquet. Mundus non est casu factus, sed a Deo per intellectum agente conditus. Atqui de ratione agentis per intellectum est habere ideas ad quarum imitationem operetur : cum enim ille sit ad plura indifferens, effectus debet ad certum finem per formam exemplarem determinari, ita quidem ut absque illis formis seu ideis nemo

1. Cf. Hugon, *Curs. Philos. Thomist.*, VI, p. 128 ss.
2. *Eccli.*, VII, 21.
3. *Hebr.*, XI, 3.
4. *De divinis Nomin.*, c. V, n. VIII ; *P. G.*, III, 824.
5. S. Augustin., *Tract. I in Joan.*, 16, 17; *P. L.*, XXXV, 1387.

possit dici sapiens juxta axioma S. Augustini : « Tanta vis in ideis constituitur ut nisi his intellectis sapiens esse nemo possit[1]. » Ergo est in Deo idea, ad cujus similitudinem mundus est factus. Hinc pulchre Boetius.

« Tu cuncta superno,
« Ducis ab exemplo pulchrum pulcherrimus ipse
« Mundum mente gerens similique ab imagine formans
« Perfectasque jubens perfectum absolvere partes[2]. »

III. **Quid sint proprie ideæ divinæ.** — Juxta plures ex schola scotistica, ideæ illæ essent ipsæ creaturæ quatenus menti divinæ objiciuntur. Qui modus dicendi non potest probari. Nam idea est id quo agens intellectualis constitutitur in actu. Atqui Deus non constituitur in actu per creaturas suæ menti objectas, sed per seipsum seu per suam essentiam. Oportet ergo ut ideæ sint ipsa essentia divina cognita ut imitabilis et participabilis tali ac tali modo.

Igitur, idea, seu repræsentatio in qua Deus cognoscit facienda, non potest esse distincta a divina essentia, sicut nec medium cognoscendi potest a Deo discriminari ; at aliunde idea non designat essentiam nudam, vel quatenus gerit vices speciei intelligibilis, nam species intelligibilis est forma qua intellectus cognoscit, dum idea est forma ad quam respiciens artifex operatur. Restat ergo ut idea sit essentia divina ut rationem habet causæ exemplaris, quæ sub diversis respectibus habet aliquid de causa efficiente, et aliquid de causa finali, sed proprie ad causam formalem reducitur[3].

IV. **Secunda conclusio : Dantur in Deo plures ideæ, non realiter sed formaliter et denominative tantum distinctæ.** — Gnostici, et neo-platonici ponebant unam ideam, quatenus fingerent Deum condidisse primum creatum, et istud secundum, et ita porro, juxta seriem æonum

1. S. Augustin., lib. LXXXIII, quæst., q. XLVI ; *P. L.*, XL, 30.
2. Boet., *De Consol. Philos.*, lib. III, metr. 9 ; *P. L.*, LXIII, 758-759.
3. Cf. *Curs. Philos. Thomist.*, VI, p. 132-134.

quam adstruebant. Aureolus vult esse in Deo unicam ideam, sicut unica est scientia practica.

Probatur conclusio. Deus mundum condendo per se intendit ordinem totius universi. At ille ordo totius universi nequit obtineri nisi etiam habeantur propriæ rationes partium ex quibus constituitur totum. Ergo Deus habet in se rationes omnium partium, et illæ rationes multiplices sunt ipsæ ideæ multiplices Dei.

Confirmatur. Essentia divina secundum se non est idea, sed quatenus cognita ut ratio rerum efficiendarum. Atqui Deus cognoscit in sua essentia plures rationes rerum faciendarum : tot quippe sunt rationes quot sunt gradus imitabilitatis. Ergo habet Deus plures ideas.

Id tamen non officit divinæ simplicitati. Nam idearum pluralitas non importat pluratitatem realem in Deo, sed tantum *plures respectus intellectos* creaturarum ad Deum. Illa porro multiplicitas respectum in eo reponitur quod essentia divina sit multipliciter imitabilis et participabilis ; inde sequitur innumeris realiter distinctis imitationibus æquivalere essentiam infinitam, licet hæc sit in se maxime una.

Quocirca dicuntur ideæ multæ denominative, quatenus imitationes sunt objective multæ, sed omnia in una suprema realitate divina identificantur.

ARTICULUS SECUNDUS

PLENIOR NOTIO IDEARUM DIVINARUM

AD ART. 2 ET 3 S. THOMÆ

I. **Quid sint illi respectus quibus multiplicantur ideæ divinæ.** — Illi diversi *ad* creaturas respectus non sunt proprie *in creaturis*, quum sint æterni, sed in Deo ; non quidem ut respectus *reales*, nam relationes reales in Deo aliæ non sunt præter relationes personarum ; sed ut *intellecti*, quatenus Deus intelligit *multiplicitatem* imitabilitatis in essentia sua, et hinc intelligit *plures* rationes rerum[1].

II. **Licet plures sint in Deo respectus intellecti, non sunt tamen in Deo entia rationis.**

Nam ens rationis est respectus quem *causat* et efficit intellectus. Atqui illos respectus non causat proprie intellectus divinus, sed tantum *fundat*, quatenus Deus comparando essentiam suam ad res præbet nostro intellectui fundamentum proximum fingendi in essentia divina relationes rationis ad creaturas. Ergo Deus non efformat entia rationis. — Ceterum, sufficit animadvertere in productione entium rationis involvi imperfectionem ; nam distinguitur in mente quod non est distinctum in re ; et id arguit rem nec plene intelligi nec comprehendi ut est in se.

III. **Deus habet ideam proprie dictam eorum omnium quæ secundum quodcumque tempus ab ipso fiunt ; eorum autem quæ a Deo nullatenus fiunt, ut malorum, non habet ideam nec rationem, sed solum cognitionem ; eorum demum quæ a Deo fiunt non distincta productione sed ad productionem alterius, habet ideam, non tamen distinctam ab**

1. Cf. Comment. in q. XV, præsertim GONET, disp. VII, BUONPENSIERE, p. 686 ss.

idea ejus quocum producuntur (a. 3). — Hæc omnia vix explicatione indigent. Ideæ, ut vidimus, ponuntur in Deo duplici titulo : ut sunt exemplaria et ut sunt principium cognitionis. Si primo modo accipiantur, Deus, ne cæco modo agat, debet habere formam exemplarem omnium quæ a se fiunt; si altero modo, cum omnia cognoscat, habet *rationes* omnium ; non tamen *exemplaria*, quia non omnes repræsentationes dicunt ordinem ad cognitionem practicam.

Mali autem, cum non sit cognoscibile per se, nec ideam nec rationem habet Deus, sed solum cognitionem, nempe illud novit cognoscendo bonum cujus est privatio.

Quoad ea quæ non propria productione fiunt, non requiritur idea distincta ; nam idea artificis repræsentat omnia quæ eadem actione fiunt.

Unde in Deo materia et forma unam habent ideam ; et pariter genus, quia non existit nisi in specie, non habet ideam ab idea totius distinctam ; accidentia autem propria quæ cum subjecto fiunt cognoscuntur per ideam compositi, dum accidentia quæ postea adduntur debent per ideam propriam cognosci.

IV. **Essentia divina non est idea Filii aut Spiritus Sancti**. — Nam idea rationem habet causæ exemplaris et est forma qua dirigitur artifex. Porro essentia non est causa respectu personarum, nec Pater est artifex respectu Filii, nec Pater et Filius sunt artifex respectu Spiritus Sancti. Ergo nec Filius habet ideam in intellectu Patris, nec Spiritus Sanctus habet ideam in intellectu Patris et Filii.

Christus vero, Deus Homo, est exemplar omnium salvandorum, juxta illud Apostoli : « Quos præscivit et prædestinavit *conformes fieri imaginis* Filii sui[1]. »

Quæstionem de ideis complent quæstiones de veritate et falsitate, q. XVI et q. XVII ; at, quia mos jam invaluit

1. *Rom.*, VIII, 29. — Consuli possunt L. JANSSENS, *De Deo Uno*, in q. XV, et P. DUBOIS, C. SS. R., *De Exemplarismo divino*, lib. Desclée.

illas expendendi in philosophia, remittimus lectorem ad ea quæ alibi scripsimus[1], et, traditis paucis de vita Dei, gressum faciemus ad difficiliores quæstiones de voluntate, providentia, prædestinatione, etc.

---

1. De veritate logica egimus in *Curs. Philos. Thomist.*, vol. I; *Log. Maj.*, tract. II ; de veritate transcendentali ac de falsitate, vol. V, pp. 114-129.

QUÆSTIO OCTAVA

Præcipua doctrinæ puncta de vita Dei

AD Q. XVIII S. THOMÆ

I. **Quid importat vita**. — Non omnia naturæ entia vivunt, sed illa tantum proprie vivere dicuntur quæ secundum aliquem modum seipsa movent, nempe quæ se agunt ad aliquem motum vel operationem. Quocirca duo ad vitam requiruntur : et ut vivens se agat principio intrinseco et sibi indito, et ut actio maneat in agente. Unde in conceptu vitæ *motus ab intrinseco* et *immanentia* non possunt sejungi. Porro motus ab intrinseco, qui est proprius viventium, intelligitur motus perfectivus, quo agens seipsum evolvit ac ciet se ad actum, si sit impurus, vel motus activus quo semper est in actu, si sit actus purus.

Vitæ nomen significat proprie ipsam substantiam, seu naturam cui convenit se movere, licet quoad nominis impositionem accipiatur pro vitali operatione[1].

II. **Deo maxime convenit vita**. — Scriptura non solum vitam Deo tribuit, sed Deum ut ipsam vitam inducit : « Vivo ego in æternum, vivo ego, dicit Dominus[2]. » — Opera exercet quæ vitam subsistentem demonstrant, ut creare, præfari futura, etc. Imo vita Deo ita competere asseritur ut formula jurisjurandi in vita Dei fundetur : *vivit Dominus*, vel *per Deum vivum !* — Hinc dicit Christus : « Sicut enim Pater habet *vitam* in semetipso, sic dedit et Filio habere *vitam* in semetipso[3]. » — « Ego sum *Via, Veritas* et *Vita*[4]. »

1. Hæc sufficit commemorare, nam tota doctrina explicatur in *Curs. Philos. Thomist.*, vol. III, tract. I, q. I.
2. Cf. *Deuter.*, XXXIII, 40 ; *Num.*, XIV, 28.
3. JOAN., V, 26.
4. JOAN., XIV, 6.

S. Augustinus patristicam traditionem in hoc pulcherrimo effato resumit : « Tu es *vita vitarum*[1]. » Concilium Vaticanum fidem catholicam exprimit, confitendo « unum esse Deum verum et *vivum*[2]. »

III. **Ratio theologica**. — Pulcherrima et omnibus numeris absoluta est ratio quam evolvit Angelicus.

Potest sic proponi : Vivere dicuntur quæ operantur a seipsis, quæ nempe habent in se principium operationis et quorum operatio manet in ipso operante, et quo perfectius hæc duo habet vivens, eo perfectius possidet vitam. Atqui Deo perfectissime competit et habere in se principium intrinsecum suæ operationis et operationem in seipso manentem. Ergo Deo perfectissime convenit vita.

Declaratur major. In motu seu operatione vitali tria possunt spectari : 1° executio motus, 2° forma per quam operatur agens, et 3° finis, qui movet agentem. Unde triplici modo potest aliquid se movere. 1° *Executive*, ut plantæ, quæ virtute intrinseca se cient quoad nutritionem, augmentum et generationem, sed non sibi præstituunt formam nec finem, qui a natura præfiguntur ; et hinc imperfectissimam habent vitam. 2° *Executive* simul et *apprehensive*, ut bruta animalia, quæ se movent ab intrinseco quoad executionem et quoad formam, quam sensu apprehendunt. 3° Quoad *executionem*, quoad *formam* et quoad *finem*, ut intellectualia, quæ finem et proportionem mediorum ad finem apprehendunt. Attamen nulla creatura est totaliter principium suæ operationis : quamvis executive se moveat natura spiritualis, indiget aliunde motione Dei ; licet acquirat formam, non tamen prima principia, quæ necessario ipsi imponuntur ; quamvis sibi præstituat finem, non est tamen suus finis ultimus.

Quoad immanentiam actionis, idem sunt gradus. Operatio vitalis est immanens etiam in plantis, quia ipsa planta in se nutritur, in se augetur, et in se retinet fructum usque ad certum tempus ; at hæc immanentia est incompleta, nam succus quo nutritur planta venit ab extrinseco, nu-

1. AUGUSTIN., *Confess.*, III, 6 ; *P. L.*, XXXII, 687.
2. DENZINGER, 1782.

tritioque terminum habet non in ipsa vi nutritiva, sed in toto organismo ; generationis tandem terminus ponitur extra generantem. Major viget in animalibus immanentia ; quia sensatio recipitur in ipsa vi sensitiva, nempe in sensu eliciente sensationis actum ; sed aliunde subjectum habet compositum, quod est, non anima simplex, sed organismus animatus. In substantiis autem spiritualibus operatio recipitur in eodem subjecto, eademque facultate, imo facultate simplici ; unde est præstantior immanentia. Attamen sub alio respectu impefecta deprehenditur, nam operatio non est facultas, hæc non est essentia, et essentia non est ipsum esse. Minor liquet omnino. Deo maxime, convenit operari principio intrinseco, quia nihil ab alio accipit, nec formam, nec finem, sed a se omnia habet ; et pariter actio est maxime immanens, si quidem intelligere, id quod intelligitur, et ipsum esse, sunt unum prorsus et idem.

IV. **Imo Deus est sua vita**. — Ille est sua vita in quo vita non est per participationem sed absolute et simpliciter. Atqui in Deo, ente per essentiam, vita non est per participationem, sed simpliciter et absque minoratione. Ergo Deus est sua vita.

Confirmatur. In viventibus vivere est esse[1]. Atqui Deus est suum esse. Ergo est suum vivere, suaque vita.

Dum in creatis vivere in actu primo non est vivere in actu secundo, sed distinguitur operatio vitalis ab actu primo seu forma substantiali, in Deo vivere in actu primo est vivere in actu secundo, estque Deus suum esse ultimum, suumve operari. Unde sub omni respectu est simpliciter et absolute sua vita.

V. **De vita creaturarum in Deo**. — Ponctuatio textus S. Joannis quam eligit Angelicus quamque multi probabiliorem existimant[2], pulchrum reddit sensum : omnia creata esse vitam in Deo : « *Quod factum est in ipso vita erat.* » Quam interpretationem egregie exponit S. Augustinus : « Attendite arcam in arte et arcam in opere. Arca in opere

1. Cf. *Curs. Philos. Thomist.*, III, p. 42.
2. Cf. L. JANSSENS, *De Deo Uno*, II, p. 224-225.

non est vita, arca in arte vita est ; quia vivit anima artificis... Sic ergo quia sapientia Dei, per quam facta sunt omnia, secundum artem continet omnia, antequam fabricet omnia, hinc quæ fiunt per ipsam artem non continuo vita sunt, sed quidquid factum est vita in illo est[1]. »

S. Thomas sæpius eandem recolit doctrinam[2].

Ratio theologica facile innotescit In Deo idem prorsus est intellectus, intelligere et intellectum. Sed intelligere Dei est ipsius vivere. Ergo quidquid est a Deo intellectum est vita in Deo. Porro omnia quæ sunt a Deo facta, a Deo intelliguntur. Ergo omnia sunt vita in Deo.

Hinc Deus est vita vitarum sicut est bonum omnis boni[3].

---

1. S. AUGUSTIN., *Traic. I in Joan.*; *P. L.*, XXXV, 1387.
2. Non solum in hac. q. IV, sed etiam in I *Cont. Gentes*, c. XIII, et q. IV *De Verit.*, a. 8.
3. Legi possunt : S. ANSELMUS, *Monol.*, c. XXXIV-XXXVI ; THOMASSINUS, lib. III, c. XXIV-XXVI, et commentatores S. Thomæ in h. l.

QUÆSTIO NONA

De voluntate Dei

AD Q. XIX S. THOMÆ

Pulcherrimo nexu colligantur omnia quæ in hac quæstione expendit S. Doctor. Probatur imprimis *existentia* voluntatis in Deo, a. 1, ejusque *objectum* assignatur, 2, ac *modus*, 3 ; deinde *causalitas* explicatur, 4-6, et cum *immutabilitate* divina componitur, 7, nec non cum *contingentia* rerum, 8 ; relatioque *ad mala* indicatur, 9 ; hinc conclusio infertur quoad liberum arbitrium, 10 ; præcipua divisio assignatur, 11, cum præcipius signis quæ illam demonstrant, 12.

ARTICULUS PRIMUS

DE VOLUNTATIS DIVINÆ EXISTENTIA ET OBJECTO

AD ART. 1 ET 2 S. THOMÆ

I. **Veritas fidei**. — De voluntate Dei erraverunt quidam hæretici, ut Ptolomæi, contra quos ostendit S. Irenaeus cognitionem in Deo et voluntatem perfectissime componi[1]; deinde, licet indirecte, monotheletæ, qui, ponendo unam dumtaxat voluntatem in Christo, aut humanam negabant ut salvarent divinam, aut divinam evertebant ut humanam retinerent.

Existentiam autem voluntatis in Deo asserit perpetuo Sacra Scriptura, sive recolendo præceptum Dei efficax in productione rerum[2], sive narrando consilia Dei super salutem hominum[3], sive commemorando expresse voluntatem :

1. S. IREN., *Contr. Hæres.*, l. I, c. XII ; *P. G.*, VII, 574.
2. *Genes.*, I ss.
3. EZECHIEL, XVIII, 23 ss. ; XXXIII, 11.

« Et non est qui possit tuæ resistere *voluntati*, si decreveris salvare Israel[1]. » — « Non mea *voluntas*, sed tua fiat[2], ubi Christus voluntatem suam humanam et voluntatem *divinam* Patris simul confitetur. » — « Hæc est *voluntas* Dei sanctificatio vestra[3]. » — « Ut probetis quæ sit *voluntas* Dei bona, et beneplacens et perfecta[4]. »

Ecclesia autem profitetur voluntatem in Deo, dum asserit Patris et Filii et Spiritus Sancti unam esse divinitatem atque voluntatem et veritatem, unum imperium et voluntatem[5]; dum damnat monotheletas in concilio Constantinopolitano III, 680-681[6] ; dum docet Deum creare *liberrimo consilio*, etc. ; dum agnoscit unum verum Deum... *intellectu et voluntate* omnique perfectione infinitum[4].

II. **Probatio efficax ex eo quod voluntas sequatur intellectum.** — S. Doctor probationes fuse exponit in *Summa Contra Gentiles*[8] ; sed unam hic eligit, quæ vim omnium complectitur.

Voluntas ita intellectum consequitur ut in omni intelligente, *qua* intelligente et *quia* intelligente, sit proprie voluntas, Sed Deus est perfectissime intelligens. Ergo perfectissime est voluntas in Deo.

Probatur major. Intellectus in actu reponitur per suam formam intelligibilem, sicut res naturalis constituitur in actu per suam formam naturalem. Atqui ad formam naturalem sequitur inclinatio ad propriam ac naturalem perfectionem ; ita videlicet ut, dum habet, in ea quiescat, dum autem non habet, ad illam tendat. Quod inductione constat ; nam videmus singulis rebus secundum diversas formas inesse diversas proclivitates et inclinationes. Ergo ad formam

1. ESTHER, XIII, 9.
2. LUC., XXII, 42.
3. *I Thessal.*, IV, 3.
4. *Rom.*, XII, 2.
5. Ita S. DAMAS ; et conc. Rom. sub MARTINO. I, DENZINGER, 78, 254 ss.
6. Idem, 289 ss.
7. Idem, 1782.
8. *Cont. Gent.*, c. 72.— Cf. FERRAR., in h. l., edit. SESTILI, I, 442 ss.

intelligibilem qua intellectus constituitur in actu sequi debet inclinatio, non quidem ad ipsam speciem, quia hæc vices gerit objecti ; sed ad ipsam rem specie repræsentatam, quia res, non autem species, est proprie perfectiva. Sed inclinatio sequens formam intelligibilem dicitur appetitus intellectualis seu voluntas, sicut inclinatio sequens formam naturalem est appetitus naturalis, et inclinatio sequens formam sensibilem est appetitus sensitivus[1]. Ergo omnem intellectum sequitur voluntas.

III. **In Deo voluntas ex parte rei non habet rationem potentiæ.** — Liquet omnino voluntatem in Deo non esse aliquid additum essentiæ, sed ipsum Dei velle ; nam « sicut suum intelligere est suum esse, ita suum esse est suum velle ». Imo, voluntas Dei concipi nequit per modum potentiæ. Etenim potentia intelligitur ut influens in actionem et prior ipsa. Atqui voluntas in Deo concipi nequit ut prior volitione ex parte rei, secus non jam conciperetur Deus ut actus purissimus, et potentialitas vera ipsi adscriberetur. Ergo voluntas divina ex parte rei non habet rationem potentiæ, sed identificatur volitioni actualissimæ et infinite perfectæ[2].

IV. **De objecto divinæ voluntatis.** — Deum velle et se et alia a se est manifestum et constat ex fidei documentis, quibus definitur Deum *liberrimo consilio* utramque de nihilo condidisse creaturam, angelicam videlicet et mundanam, ac deinde humanam ; et mundum ad Dei gloriam conditum esse[3].

Difficultas moveri potest de objecto formali adæquato. Plures theologi censent objectum illud esse bonitatem prout abstrahit a creata et increata, ac proinde bonitatem creatam ingredi, licet inadæquate, objectum formale. Ita

1. De hoc argumento cf. *Curs. Philos. Thomist.*, III, 279-281 ; SALMANT., *De Voluntate Dei*, disp. I.
2. Cf. SALMANT., disp. II ; GONET, disp. I, a. 1 ; ac cæter. commentat.
3. Conc. Later. IV, DENZINGER, 429 ; conc. Vatican., *De Deo rerum omnium creatore*, cap. I, et can. 5 ; DENZINGER, 1783, 1805.

præsertim Aureolus ac Durandus[1], Suarez[2], P. Muncunill[3]. — Thomistæ, Scotistæ et multi alii reponunt objectum formale et primarium esse bonitatem divinam, bonitatem vero creatam nonnisi objectum secundarium et *materiale*[4].

V. **Conclusio : Deus non solum se vult, sed etiam alia a se ; se quidem ut finem, alia vero ut in finem ; se ut objectum primarium et formale suæ voluntatis, alia vero ut objectum secundarium et materiale.** — 1° Deus vult se. Voluntas est inclinatio in bonum intellectu apprehensum. Sed Deus intellectu apprehendit suam bonitatem tamquam sibi maxime bonum. Ergo se, id est suam bonitatem, vult. 2° Vult alia a se. Scriptura testatur Deum velle multa distincta a se : « Omnia quæcumque voluit fecit[5]. » — « Diligis omnia quæ sunt et nihil odisti eorum quæ fecisti[6]. » « Hæc est enim voluntas Dei sanctificatio vestra[7]. »

Ratio theologica evincit esse optimam congruentiam ut Deus velit alia a se. Omnis enim res non solum in proprium bonum inclinatur, sed etiam, quando est perfecta, tendit ad suum bonum aliis communicandum, quantum possibile est, cum bonum sit diffusivum sui[8]. Atqui natura divina est maxime perfecta. Ergo habet inclinationem ad communicandam suam bonitatem secundum quod possibile est, scilicet per quasdam creatas similutudines.

3° Quidquid est volitum, seu amatum, vel propter se amatur, tanquam finis, vel propter aliud, seu per modum medii. Atqui bonitas divina amatur in se et propter se, tanquam finis, alia vero ratione bonitatis divinæ, seu tanquam media. Ergo Deus vult se ut finem, alia vero ut ad finem.

1. In *I Sent.*, dist. 45.
2. SUAREZ, *Relect. de divin. volunt*, sect. 2.
3. Op. cit., p. 312 ss.
4. Cf. SALMANT., disp. III, dub. II ; GONET, disp. II ; BILLUART, Dissert. 7, a. 2 ; GOTTI, Tract. V, q. I, dub. 2.
5. Ps. CXIII, 11.
6. *Sap.*, XI, 25.
7. *I Thessal.*, IV, 3.
8. Cf. *Curs. Philos. Thomist.*, V, pp. 140-141.

4° Objectum primarium voluntatis est quod ratione sui, secundarium vero quod ratione alterius, amatur. Sed bonitas divina ratione sui amatur, cetera vero non sunt amabilia nisi quatenus sunt quædam participatio divinæ bonitatis. Ergo cetera non sunt nisi objectum secundarium.

5° Objectum formale debet esse in eodem immaterialitatis gradu cum facultate quam specificat. Porro quod est in eodem immaterialitatis gradu cum voluntate divina est tantum bonitas divina ; non autem bonitas quæ abstrahit a creata et increata, quia hæc exhibet aliquid potentiale et determinabile. Ergo objectum formale divinæ voluntatis est tantum divina bonitas.

VI. **Hinc solvitur quæstio utrum Deus velit et amet mere possibilia**. — Amor Dei circa creaturas proprie dictus est effectivus. Porro nihil efficit Deus circa possibilia. Ergo non amat proprie possibilia, licet valeat illa existentia donare. Ita communiter Thomistæ, Suarez et alii contra Scotum, Vasquez, etc.[1].

Isti porro, ut sententiam aliquatenus vindicent, sensu improprio loquuntur, quatenus Deus non habeat odio possibilia nec displicentiam circa illa patiatur[2]. Verum amor Dei simpliciter dictus, et qui absolute differt ab amore nostro, in eo consistit quod sit *effectivus* et infundat bonitatem in rebus[3].

---

1. Cf. SALMANT. et GONET, et cæter. commentat. in h. l.
2. Cf. P. MUNCUNILL, *De Deo Uno et Trino*, p. 321.
3. S. THOM., Ia IIae, q. CX, a. 1.

ARTICULUS SECUNDUS

DE MODO QUO AGIT VOLUNTAS DIVINA

AD ART. 3-5 S. THOMÆ

I. **Errores**. — Deum ex necessitate velle et operari tenuerunt omnes veteres evolutionistæ et deterministæ, deinde Arnaldistæ ; postea aliquatenus saltem Abælardus, damnatus in concilio Senonensi[1] ; pluresque fatalistæ, sæculis præsertim XIV et XV, et nostro ævo.

Joannes XXII damnavit hanc propositionem Eckardi : « Quando Deus fuit, quando Filium sibi coæternum per omnia coæqualem Deum genuit, etiam mundum creavit[2]. » Ex quo sequitur eadem necessitate Deum creare qua generat Filium. Concilium Constantiense damnat propositionem Wicleffi : « Omnia de necessitate absoluta eveniunt[3] ».

Libertatem divinam restringunt optimistæ, cum Malebranchio, Leibnitzio, Wolffio, qui contendunt Deum, si creat, teneri ad optimum producendum. Guntheriani et Hermesiani hoc etiam dogma lædunt. Quapropter Pius IX libros Guentheri sic reprobat : « Neque ignoramus ea iisdem libris doceri et statui quæ catholicæ doctrinæ de suprema Dei libertate a quavis necessitate soluta in rebus procreandis plane adversantur[4]. » Sacra autem Scriptura divinam libertatem in creando ubique asserit. Sufficit revolere verba S. Pauli : « Qui operatur omnia secundum *consilium* voluntatis suæ[5]. » Porro *consilium* importat *electionem* et electio *libertatem* profert.

1. DENZINGER, 375 ss.
2. DENZINGER, 503.
3. Idem, 607.
4. *Brevi ad card. Geissel, Archiep. Colon.*, 15 junii 1857; DENZINGER, 1655.
5. *Ephes.*, I, 11. — Cf. *Ps.* XCIII, CXXXIV, 6; *Eccle.*, XXXIII, 10; JEREM., XVIII, 3; MATTH., XX, 15; JOAN., III, 8; *Rom.*, IX, 20; *I Cor.*, XII, 11.

Patres apologetæ libertatem Dei vindicant dum asserunt res fuisse a Deo creatas quia ipse voluit ; Patres autem sæculi IV errores expresse confutant[1].

Definit concilium Vaticanum : « Hic solus verus Deus bonitate sua et omnipotenti virtute, non ad augendam suam beatitudinem nec ad acquirendam, sed ad manifestandam perfectionem suam per bona quæ creaturis impertitur, *liberrimo consilio*, simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam... Si quis Deum dixerit non voluntate ab omni necessitate libera, sed tam necessario creasse quam necessario amat seipsum. A. S.[2]. »

S. Thomas doctrinam completam tradit, quæ sic potest exprimi :

II. **Conclusio : Deus ex necessitate absoluta vult aliquid, videlicet bonitatem suam ; alia vero a se vult libere vel solum de necessitate hypothetica, seu suppositionis.**

Probatur Iª pars. Quælibet potentia necessariam secum fert habitudinem ad suum objectum proprium et specificativum. Atqui objectum divinæ voluntatis proprium et specificativum est bonitas divina. Ergo voluntas divina necessariam dicit habitudinem ad bonitatem divinam, et idcirco illam vult ex necessitate. Declaratur major. Nulla facultas ferri potest extra proprium objectum specificativum, si quidem ab ipso totam suam rationem desumit ; ac subinde importat ad ipsum habitudinem necessariam, saltem quoad *specificationem*, ita ut nequeat in contrarium tendere. Licet autem in creaturis facultas remaneat interdum suspensa *quoad exercitium*, in Deo tamen concipi nequit hujus modi suspensio, quæ potentialitatem et imperfectionem audit[3] ; ac subinde vult suam bonitatem Deus necessitate tum specificationis, tum exercitii.

Prob. IIª pars. Alia a se vult Deus in quantum ordinantur in suam bonitatem ut in finem. Porro ea quæ sunt in finem non ex necessitate volumus volentes finem nisi ea sint sine quibus finis esse nequit. Ergo, cum finis, nempe bonitas divina, esse possit absque aliis, vult alia non ex necessitate, sed libere.

Supposito tamen Deum aliquid velle, non potest non velle, cum ejus voluntas sit immutabilis ; sicut etiam, supposito Deum velle hominis creationem, vult ei necessario intellectum et voluntatem ; sed hæc est necessitas hypothetica, quæ libertatem potius supponit et ostendit.

Recolendum est aliunde defectum in contingentia provenire, non ex parte voluntatis divinæ, quæ immutabilitatem in se habet ; sed ex parte voliti, *quia scilicet est tale ut sine eo esse possit perfecta bonitas Dei* (ad 4).

III. **De causalitate voluntatis divinæ.** — Ut compleatur doctrina de voluntate Dei respectu creatarum, ostendit Angelicus Deum esse causam rerum per voluntatem, non per naturæ necessitatem (a. 4).

Triplex est ratio : 1º Deus est primum agens. Atqui agens per intellectum et voluntatem est prius agente per naturam, quod, utpote cæco impetu operans, debet ab alio dirigi.

2º Agens naturale eodem modo operatur, dum Deus varios et diversæ species effectus absque limite inducere potest.

3º Deus producit effectus secundum modum quo in ipso præexistunt, scilicet intelligibilem ; non potest autem ab agente intelligibili aliquid procedere, nisi accedente voluntate.

IV. **Utrum voluntatis divinæ sit assignare aliquam causam** (a. 5). — Ex parte actus voluntatis nulla prorsus est causa ; nec bonitas divina, quæ a voluntate non discriminatur ; nec bonitas creata, cum voluntas Dei non pendeat a rebus, sed sit effectiva rerum. — Ex parte autem volitorum potest assignari ratio, quatenus vult unum esse *propter* aliud. Deus, utpote sapientissimus, ita opera sua

1. Cf. hac de re VAN DER MEERSCH, n. 473.
2. DENZINGER, 1783, 1805.
3. Hæc sunt certa et manifesta si agatur de bonitate divina. Imo docent plures theologi divinam voluntatem non posse manere omnino suspensam *circa creaturas*, sed necessario circa quamlibet habere unum ex his actibus, scilicet vel actum quo velit ut sint seu existant ; vel actum quo velit non sint ; vel tandem quod nolit ut sint. Ita SALMANTICENSES, disp. V, dub. III, n. 73. — Negant tamen alii, reponendo sufficere omissionem decreti, ut dicetur infra.

disposuit ut una res *ad* aliam ordinetur, sive nexu *causalitatis*, sive nexu *finalitatis*, ut alibi explicatur[1].

V. **Causalitas divinæ voluntatis tanta est ut non solum fiant quæ vult Deus, sed eo modo fiant quo Deus ea fieri vult** (a. 8). — Cum enim aliqua causa fuerit efficacissima, non solum substantiam rei attingit, sed et modum ejus necessitatem nempe vel contingentiam et libertatem. Atqui voluntas Dei est causa efficacissima et entis et omnium differentiarum entis. Ergo attingit omnem modum et differentias; et sic, quia vult aliqua fieri necessario, aptat causas necessarias, et quia vult aliqua fieri contingenter et libere, aptat causas contingentes et liberas, illasque movet secundum modum proprium; unde ipsa voluntas facit ut actus contingens et liber fiat[2].

---

1. Supra, ad q. II, a. 3, p. 54.
2. Sufficit indicare, nam quæstio ex dictis alibi solvitur, sive de scientia Dei, sive de prædestinatione, sive de gratia efficaci. Cf. SALMANT., disp. X.

ARTICULUS TERTIUS

DE VOLUNTATE DEI ANTECEDENTE ET CONSEQUENTE DEQUE VOLUNTATE SALVIFICA

AD ART. 6 S. THOMÆ

I. **Ratio distinguendi multiplicem in Deo voluntatem.** — In Scripturis inveniuntur asserta quæ absolute pronuntiant voluntatem Dei semper ita impleri ut consilium ejus nunquam remaneat inane : « *Consilium meum stabit et omnis voluntas mea fiet*[1] » ; et aliunde constat voluntatem Dei aliquando non impleri, ut cum dicitur : « Vult omnes homines salvos fieri et ad agnitionem veritatis venire[2] », et tamen comprobat lugenda experientia multos interire. Ad hæc concilianda sancti Doctores excogitarunt varias divinæ voluntatis divisiones, quæ quidem non ex parte ipsius voluntatis simplicissimæ, sed ex parte volitorum se tenent.

Distinguitur itaque voluntas *beneplaciti* et voluntas *signi*. Voluntas beneplaciti ea est qua Deus vere et proprie vult aliquid, et hæc formaliter in Deo reperitur. Voluntas autem signi, non est proprie signum quod Deus velit, sed est potius operatio externa, seu effectus externus quo voluntas solet significari, ut præceptum, etc : non est itaque in Deo proprie et formaliter sed analogice dumtaxat.

Celebrior autem est divisio in voluntatem *antecedentem* et *consequentem*, de qua est disserendum.

II. **Notio voluntatis antecedentis et consequentis.** — Hæc divisio jam fuit insinuata a Tertulliano. « Prior bonitas Dei secundum naturam, severitas *posterior* secundum causam[3] ». Deinde a quibusdam scriptoribus sub-

---

1. ISAI., XLIII, 9-11.
2. *I Tim.*, II, 4. — Cf. S. THOM., *Comment.* in h. l.
3. TERTULL., *Advers. Marcion.*, II, 11 ; *P. L.*, II, 327.

nomine *primæ* et *secundæ* voluntatis ; sed præsertim a S. Joanne Damasceno inculcatur[1].

Omnes theologi distinctionem amplectuntur, sed in re explicanda non concordant. Juxta S. Thomam, hic ad 1 antecedens est quæ fertur in objectum secundum se et absolute consideratum ; consequens autem est quæ fertur in objectum omnibus circumstantiis vestitum : aliquid enim potest esse in prima consideratione bonum, ut hominem vivere, quod in subsequenti consideratione minus rectum deprehenditur, ut hominem vivere in periculum multitudinis. Consideratio quæ res inspicit in seipsis est utique prima et dicitur recte antecedens, ea vero quæ res cum omnibus suis adjunctis attendit est posterior et merito dicitur consequens[2].

Juxta Molinistas autem[3], antecedens est quæ prævisionem actuum nostrorum præcedit, consequens vero quæ liberam voluntatis determinationem sequitur.

Qui modus loquendi non est probandus. Licet enim quædam voluntas sequatur prævisionem actuum, ut voluntas puniendi peccata, quo sensu verissime dicit S. Damascenus voluntatem consequentem *ex nostra causa ortum habere*, non est tamen simpliciter verum *omnem* voluntatem consequentem ex prævisione actuum oriri : sic voluntas conferendi aliquibus gratiam efficacem vocationis ad fidem est consequens et ipsa efficax, quin tamen consensum nostrum supponat.

Ceterum hæc interpretatio nititur ruinoso scientiæ mediæ fundamento.

Voluntas antecedens, sensu thomistico, est conditionata ex parte objecti, quatenus vult Deus aliquid, nisi majus bonum obstet. Bonum autem illud majus est manifestatio justitiæ vel alterius perfectionis divinæ.

Consequens autem est absoluta, quia Deus, omnibus perpensis, vult ita esse.

1. S. JOAN. DAMASC., lib. II. *Orthodox Fidei*, cap. XXIX; *P. G.*, XCIV, 970.
2. Cf. Commentat. in h. l., et ex recentioribus, KLEUTGEN, n. 617 ; card. BILLOT, thes. XXVII ; VAN DER MEERSCH, n. 455 ss.
3. Cf. VASQUEZ, in I P., disp. LXXXVI ; FRANZELIN, thes. XLVII.

Voluntas consequens est beneplaciti, ut liquet ; voluntas vero antecedens, ut voluntas salvandi omnes omnino homines, est etiam voluntas beneplaciti, quia vere et proprie in Deo reperitur.

III. **Conclusio : Voluntas Dei consequens et absoluta semper impletur ; voluntas autem antecedens non semper impletur, saltem quoad principale intentum.** — Probatur I[a] pars. Constat ex verbis Scripturæ jam allatis : « Consilium meum stabit et omnis voluntas mea fiet[1]. » Ratio theologica est perspicua. Voluntas Dei est prima et universalissima omnium causa. Atqui impossibile est aliquid prætergredi ordinem primæ et universalissimæ causæ. Ergo impossibile est aliquid prætergredi voluntatem divinam, et idcirco impossibile est voluntatem divinam deficere, seu non impleri. Declaratur minor. Eadem est in causis agentibus ratio quæ in causis formalibus ; quia forma et agens sibi respondent. Porro in causis formalibus, licet aliquid possit deficere a causa particulari, nunquam tamen a causa universalissima, quæ est esse. Ergo pariter in causis agentibus, licet aliquis effectus possit ab ordine causæ particularis deficere, non tamen ab ordine causæ universalissimæ. Unde, si quis recedit ab ordine divinæ bonitatis peccando, incidit in ordinem divinæ justitiæ, dum punitur.

Probatur II[a] pars, contra Lutheranos et Calvinistas, et generatim eos qui unam tantum voluntatem admittunt eamque *invictam*, cui nullatenus resistitur. Scriptura testatur esse aliquam Dei voluntatem veram, qua vocat et quæ tamen despicitur : « Vocavi et *noluistis... Despexistis* omne consilium meum[2] » ; voluntatem, cui opponitur humanum nolle : « Jerusalem, Jerusalem... quoties VOLUI congregare filios tuos... et *noluisti*[3] » ; voluntatem, cui resistitur : « Vos semper Spiritui Sancto *resistitis*[4] » ; voluntatem demum, quæ vult salutem omnium, dum tamen

1. ISAI., XLVI, 9-11.
2. *Prov.*, I, 24.
3. MATTH., XXIII, 37.
4. *Act.*, VII, 51.

multi pereunt[1]. — Hæc omnia evincunt esse in Deo voluntatem veram, quæ tamen non impletur.

Probatur ratione. Voluntas antecedens versatur circa rem absolute consideratam. Porro res quæ fiunt sunt semper vestitæ omnibus suis circumstantiis, quæ possunt mutare conditionem rei absolute inspectæ, ut liquet exemplo trito de nauta qui, urgente tempestate, merces projicit in mare, quas volebat tamen servare. Ergo ea circa quæ fertur voluntas tantum antecedens non semper fiunt.

Dicitur quoad *principale intentum*, nam aliquod volitum potest reapse adimpleri, et tunc voluntas antecedens consequenti conjungitur : sic voluntas Dei antecedens qua vult omnes homines salvos fieri est inefficax quidem quoad principale volitum, quia de facto non omnes salvantur ; sed efficax est et consequenti conjuncta quoad præparationem mediorum sufficientium ad salutem, tam naturalium quam gratuitorum. De qua quæstione est jam sermo habendus.

IV. De voluntate Dei salvifica[2]. Duo extremi errores. — Pelagiani contendebant Deum æquali voluntate salutem omnium omnino hominum velle, hac tantum adjecta conditione, si homines ipsi salvari velint, quod quidem absque gratia possunt. Semi Pelagiani necessitatem gratiæ profitebantur, sed aliunde censebant hominibus quærentibus, pulsantibus, petentibus per vires naturæ, concedi gratiam, adeo quidem ut homo suis viribus ad gratiam se præparet, et sic in gratia constitutus possit suis viribus in salute perseverare[3] : hinc discretio electorum a reprobis ex libero arbitrio repetitur.

E regione autem prædestinatiani opponunt Deum non vere et proprie velle salutem omnium, sed solum prædestinatorum. Diversas formas induit error ille, quem tenuerunt, licet non eadem ratione, Lucidus presbyter, damnatus

1. *I Tim.*, II, 4.
2. Cf. opus. nostr. « *Hors de l'Eglise, point de salut* », et CAPÉRAN, *Le problème du salut des infidèles, Essai historique, Paris*, 1912, index : *Volonté salvifique*.
3. Cf. conc. Carthagin., a. 418, can. 5 ; DENZINGER, 105 ; conc. Arausic., II, a. 529, can. 5 ss ; DENZINGER, 178 ss.

in concilio Arelatensi, 475[1] ; Gottescalcus damnatus 846 et 848[2] ; deinde Lutherani et Calvinistæ.

Ex Novatoribus itaque multi, nempe qui dicti sunt *antelapsarii*, contendunt homines fuisse alios ad vitam prædestinatos, alios ad mortem, independenter a peccato originali ; quidam tamen, seu *postlapsarii*, dicunt prædestinationem ad mortem præsupponere hominis lapsum, seu originale peccatum[3].

Jansenius similiter docuit Deum velle omnes ante lapsum salvos fieri, post lapsum autem solos prædestinatos, ac subinde non conferri omnibus etiam justis gratias vere sufficientes in præsenti statu.

V. **Doctrina catholica.** — De fide est imprimis Deum velle salutem non solis prædestinatis ; quia de fide est mortuum esse Christum pro aliis quam prædestinatis. Ita ex damnatione propositionis quintæ Jansenii : « Semipelagianum est dicere Christum pro omnibus omnino hominibus mortuum esse aut sanguinem fudisse. » — Declarata et damnata uti falsa, temeraria, scandalosa et intellecta eo sensu ut Christus pro salute dumtaxat prædestinatorum mortuus sit, impia, blasphema, contumeliosa, divinæ pietati derogans, *hæretica*[4]. Porro, si *hæreticum* est dicere pro solis prædestinatis mortuum esse Christum, de *fide* est esse pro aliis mortuum.

2° Dici etiam potest de fide Deum velle salutem omnium fidelium, seu Christum esse pro cunctis fidelibus mortuum, si quidem omnes fideles tenentur credere verba Symboli : « Propter non homines et propter *nostram salutem*... descendit... crucifixus... passus » ; et pariter Paulus testatur : « *Salvator omnium* hominum, *maxime fidelium*[5]. » Unde liquet omnino velle Deum salutem omnium saltem *fidelium*.

1. Lucidus errorem retractavit : cf. *Bibl. Maxim.*, VIII, 525.
2. Cf. SCHWANE, *Hist. Dogm.*, t. V, c. IV ; et *P. L.*, CXXV, 49 ss.
3. Cf. PASSAGLIA, *De partitione voluntatis divinæ*, 259 ss. — De historia errorum, cf. LICHTENBERG, *Encyclop.*, vol. X, p. 745 ; P. SCHAFF, *Creeds of Christendom*, t. I, p. 669-816.
4. DENZINGER, 1096.
5. *I Tim.*, IV, 10.

3º Est fidei proximum velle Deum salutem omnium *adultorum*, quia hic est sensus obvius quem ingerunt textus Scripturæ et Traditionis, ut statim constabit.

4º Est hodie doctrina communis, contra Vasquez et paucos alios, Deum velle salutem etiam *infantium* et pro ipsis mortuum esse Christum.

Probatur itaque universaliter velle Deum salutem omnium hominum, nullo prorsus excepto.

Jam in veteri Testamento Deus dicitur misereri *omnium*, diligere *omnes* quos condidit, *parcere omnibus*, « quoniam *tua sunt* Domine, qui amas animas[1]. » Atqui non est miserator omnium, nec amat omnes, si aliquos vult damnare independenter a peccatorum prævisione. Ex textu Pauli citato[2], Deus vult illos omnes salvari pro quibus tenemur orare. Atqui, juxta Paulum, sicut etiam testatur praxis Ecclesiæ, debemus *pro omnibus* orare, nullo excepto ; et hinc diversas hominum categorias recenset Apostolus, et pariter Ecclesia pro omnibus orat, ne exceptis quidem perfidis Judæis et infidelibus. Ergo omnes, nullo excepto, vult Deus salvos fieri.

Rationem hujus subministrat S. Paulus, quia est unus *creator* et unus *mediator*. Unde vult illos salvos fieri quorum est unus creator et unus mediator. Atqui Deus est creator omnium, nullo excepto, et Christus est mediator omnium quorum naturam assumpsit. Ergo vult omnes, nullo excepto, salvos fieri.

Addit Apostolus : « Qui dedit redemptionem semetipsum pro omnibus, v. 6 ». Quocirca vult Deus salvari omnes pro quibus Christus se dedit redemptionem, qui nempe erant mortui in Adamo quosque vivificat Christus[3]. Sed, sicut omnes, nullo excepto, mortui sunt in Adamo, ita omnes vivificat Christus et pro omnibus, nullo excepto, dedit se redemptionem. Ergo omnes, nullo excepto, vult Deus salvos fieri.

Ex testimoniis Patrum, quæ sunt innumera, sufficiat hæc pauca seligere. S. Gregorius Nyssenus scribit : « Pater

1. *Sap.*, XI, 24-27.
2. *I Tim.*, II, 1-7.
3. *Rom.*, V, 18-19.

autem omnes vult salvos fieri et ad agnitionem sui nominis venire... Neque enim divina voluntas in causa est cur, dum alii salvantur, alii pereant[1]. » — Ergo, si voluntas Dei non est in causa, nullum hominem excludit a salute. — S. Ambrosius : « Ille omnes suos vult esse quos condidit et creavit[2]. » — S. Augustinus : « Quando enim quæritur causa cur non omnes salvifiant, responderi solet *quia hoc ipsi nolunt*[3]. » — Ergo, quantum est ex parte Dei, nullus excluditur a salute, sed solum ex propria culpa.

Textus porro S. Doctoris quos objiciunt adversarii intelliguntur de voluntate consequente et efficaci, quia hæc de facto non extenditur ad omnes et singulos, licet de singulis statibus hominum aliquos efficaciter salvet.

Hinc concludit S. Prosper : « Omnium ergo hominum cura est Deo... Sed infidelitatem hominum ipsis adscribamus hominibus[4]. »

Quæ doctrina est etiam infantibus applicanda. Nam, juxta S. Paulum, Christus pro omnibus mortuus est et est omnium hominum Salvator[5]. Porro parvuli in illa formula comprehenduntur nec ullatenus licet illos ex hominum numero excludere[6]. Ergo et pro illis mortuus est Christus et illorum est salvator. Insuper, teste Apostolo, Christus omnibus meruit gratiam qui moriuntur in Adamo[7]. Parvuli autem infantes moriuntur in Adamo. Ergo et ipsis meruit Christus gratiam et voluit Deus salutem.

Præparavit itaque ipsis media salutis, facillima, quæ tamen debent per causas secundas applicari ; ac subinde, si salutem de facto non consequantur, id non est ex defectu voluntatis divinæ vel ex insufficientia redemptionis, sed

1. S. GREGOR. NYSSEN., *Antirrhet. adv. Apollin.*, 29 ; *P. G.*, XLV, 1187. Cf. S. CHRYSOST., *P. G.*, LXII, 536 ss.
2. S. AMBROS., *Enarrat. in Ps.* XXXIX, n. 20 ; *P. L.*, XIV, 1117.
3. S. AUGUSTIN., *Enchiridion*, c. XCVII ; *P. L.*, XL, 275. — Cf. *De Spiritu et Littera*, c. XXXIII, n. 58 ; *P. L.*, XLIV, 238.
4. S. PROSPER, *Resp. ad cap. Gallorum*, c. VIII ; *P. L.*, LI, 163-164.
5. *II Cor.*, V, 15 et *I Tim.*, IV, 10.
6. Ad rem S. Augustinus : « Numquid (parvuli) aut homines non sunt, ut non pertineant ad id quod dictum est : *omnes homines* ? » *Cont. Julian.*, lib. IV, c. VIII, n. 142 ; *P. L.*, XLIV, 759.
7. *Rom.*, V, 15 ss.

defectu causarum creatarum quæ requisitum concursum non afferunt ; nec tenetur Deus *modo extraordinario* intervenire ut causæ illæ creatæ semper concursum præbeant.

VI. Hinc intelligitur utrum voluntas Dei sit malorum (a. 9). — Lutherani blasphemando dicunt Deum velle peccatum et quosdam homines prædestinare ad malum, ita quidem, ut juxta Melanchtonium, sit proprium Dei opus non minus proditio Judæ quam vocatio Pauli. De fide est porro nullum esse potestate divina prædestinatum ad malum, ut definit concilium Arausicanum II, sed esse in potestate hominis vias suas malas facere, et Deum *permissive* solum velle malum, ut definit concilium Tridentinum[1].

S. Thomas doctrinam catholicam sic breviter et efficaciter proponit et vindicat : Deus malum physicum vult quidem, non per se sed per accidens ; malum autem culpæ nullo modo, nec per se nec per accidens velle potest[2].

Prob. Ia pars. Illud est per se et directe volitum, quod propter se appetitur, et indirecte volitum, quod appetitur ratione alterius cui conjungitur. Atqui non potest appeti a Deo malum physicum ratione sui, quia ut sic non est appetibile, sed solum ratione alicujus boni cui conjungitur, ut est bonum justitiæ vel bonum universi. Ergo malum physicum potest esse a Deo volitum, non per se, sed per accidens tantum.

Prob. IIa pars. Ille solum potest per accidens velle malum culpæ qui præfert bono virtutis aliquod bonum cui malum conjungitur. Atqui Deus nihil magis amat quam suam bonitatem, quæ est etiam bonum virtutis. Ergo ne per accidens quidem potest Deus velle malum culpæ ; eo magis quod malum culpæ sit recessus a Deo nec possit Deus velle ut creatura aliqua a seipso recedat.

Permissio autem mali non est conniventia ad peccatum ;

1. Conc. Arausic. II, can. 25, DENZINGER, 200 ; conc. Trident., sess. VI, can. 6.

2. Præter hunc art. 9, cf. III *Cont. Gent.*, c. LXXI ; FERRARIENS, in h. l.

nam Deus deterret a peccato, tum præcepta inculcando, tum pœnas transgressoribus minando ; et aliunde non tenetur peccatum impedire per media quæ illud reddant impossibile cum creatura sit ex sua natura defectiblis ; ac demum ex permissione mali majus elicit bonum.

ARTICULUS QUARTUS

DE LIBERO ARBITRIO IN DEO[1]

AD ART. 10 S. THOMÆ

I. **Deus liberum arbitrium habet respectu aliorum a se.** — Doctrina fidei fuit jam exposita supra, ad art. 3. Ratio theologica desumitur ex ipsa notione agentis intellectualis, qui, cum cognoscat bonum universale quod habet rationem beatitudinis, et bona particularia, quæ non sunt necessario connexa cum beatitudine, appetit necessario beatitudinem, contingenter vero et libere bona particularia. Cum igitur Deus sit bonum infinitum et ipsa beatitudo, appetit suam bonitatem necessario, et, cum omnia alia a se non sint necessario connexa cum sua beatitudine, appetit illa libere.

Unde breve et efficax argumentum. Liberum arbitrium dicitur respectu eorum quæ volumus non ex necessitate et naturali instinctu, sed ex electione. Atqui alia a se vult Deus ex electione, non ex necessitate naturæ, ut constat ex art. 3. Ergo liberum arbitrium habet Deus respectu aliorum a se[2].

II. **In quonam consistat actus Dei liber. Sententiæ**[3]. — Difficultas est in determinando utrum actus ille liber consistat in aliquo mere intrinseco, an vero in aliquo mere extrinseco. Si dicatur esse quid intrinsecum, illico exsurgit objectio. Actus liber dicitur qui potest esse vel non esse. Sed quidquid est Deo intrinsecum non potest non esse. Ergo. — Si vero reponatur esse quid extrinsecum, haud

1. Cf. Commentatores in h. l.; et P. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu*, II P., c. IV.
2. Cf. *Cont. Gent.*, c. LXXXIII.
3. Cf. CAJETAN et Commentatores in h. l., et in a. 3; SALMANT., disp. VII; GONET, disp. III, a. 2, etc., ex altera parte P. MUNCUNILL, S. J., *De Deo Uno et Trino*, n. 571 ss.

minor oritur difficultas. Actus liber quippe est vitalis et immanens. Sed repugnat actum immanentem constitui per aliquid extrinsecum. Ergo.

Prima sententia vult actum Dei liberum constitui per denominationem extrinsecam ex actione qua Deus res producit, quæ juxta ipsos esset formaliter transiens. Ita Aureolus [1]. — Secunda sententia reponit in aliqua perfectione intrinseca et extensiva, a perfectione necessaria secundum ratione distincta, quæ sic potest deficere. Hæc tribuitur Cajetano, nec tamen merito, quia non intendit Cajetanus illam perfectionem posse deficere in se, sed solum ratione terminationis. — Tertia sententia reponit in aliquo intrinseco simul ex extrinseco, vel in aliquo modo distincto secundum rationem a perfectione necessaria, adeo ut ista extensio possit deficere non quoad se, sed quoad istum modum. Ita Fonseca [1]. — Ultima dicit actum liberum perfectionibus necessariis super addere terminum ratione distinctum sub conceptu terminationis, quo fit ut actus liber concipiatur defectibilis ratione terminationis : hinc actus Dei liber est ipsa actualitas actus necessarii in se, sed qui libere terminatur ad creaturas[3].

III. **Excluduntur priores sententiæ utpote in modo dicendi deficientes.** — Non consistit actus Dei liber in denominatione extrinseca, secus non esset libert nisi denominative et metaphorice, non autem proprie et formaliter Nec consistit in perfectione extensiva superaddita, quia sic conciperetur in Deo potentialitas ad aliquid superveniens. Nec reponitur in modo quodam intrinseco et defectibili, cum nihil Deo intrincecum concipi possit ut defectibile. — Nec constitui potest per formam rationis ab intellectu confictam et in rebus non existentem, quia liberum Dei decretum est reale et causa realis creaturarum.

IV. **Actus igitur liber in Deo est ipse actus necessarius**

1. Cf. AUREOL, apud CAPREOL, *I Sent.*, dist. 45, q. I.
2. FONSECA VII, *Metaphys.*, q. VI, c. VIII, concl. 10.
3. Ita quoad substantiam CAPREOLUS, loc. cit., FERRARIENSIS, *Comment.*, in *I Cont. Gent.*, c. LXXXII; GONET, loc. cit., etc.

et infinitus prout habet terminationem contingentem, id est prout contingenter ad creaturas terminatur.

Actus Dei liber est vitalis et immanens ac proinde per intrinsecam perfectionem constituitur ; aliunde importat aliquid defectibile secundum aliquam rationem, non quidem secundum rationem entitatis, quia in Deo libertas habet infinitam perfectionem et eminentiam ; sed sub ratione terminationis. Ergo consistere debet in terminatione ad creaturas, quæ quidem sub ratione puræ terminationis est contingens et defectibilis, sed sub ratione entitatis est indefectibilis et æterna ; et hinc habetur ut tota mutabilitas sit in termino, non in Deo.

Tria igitur distingui possunt : 1° actus quoad entitatem, et hic est necessarius et æternus et infinitus ; 2° actus quoad terminationem, et sic est necessarius ad intra, liber ad extra ; 3° relatio inter actum et terminum, et hæc est rationis in Deo, realis in creatura.

V. **Utrum potuisset Deus nihil determinare circa creaturas.** — Dupliciter concipitur Deus esse liber in suis decretis, vel decernendo positive existentiam creaturarum, vel decernendo positive nullam creaturam fore. Potuissetne autem se habere quasi negative, per omissionem cujusvis decreti ? Negant multi cum Suarez, Vasquez, Salmanticensibus, etc[1] ; affirmant tamen Cajetanus, Ferrariensis, Gonet, aliique[2] ; quibus videtur adhærendum. Deus quippe nullatenus tenetur ferre decreta positiva, nec in illa omissione habetur suspensio aut imperfectio. Sicut enim non perfectior evadit Deus eo quod libere decreta condat, ita nec imperfectior esse potest quia libere decreta omittit. Talis porro decreti omissio plane sufficit ut aliqua res futura non sit et ut talis a Deo cognoscatur. Quare in illa hypothesi Deus certo cognovisset res non esse futuras in libera cujuscumque decreti omissione.

1. Suarez, opusc. *De divin. auxiliis,* l. III, c. xiii ; Vasquez, disp. LXXIX, c. iii, n. 17 ; Salmant., disp. V, dub. III, II ; P. Muncunill, n. 595.
2. Cf. Cajetan, in. h. l. ; Ferrariens., *III Cont. Gent.,* c. clxi ; Gonet, disp. III, a. 4 ; Godoy, in I P., disp. LV ; Frassen, *De Deo,* disp. II, *De volunt. Dei,* a. 2, q. i.

VI. **De signis liberæ voluntatis Dei** (a. 11 et 12). — Sicut apud nos ille qui præcipit manifestat voluntatem ut fiat quod præcipit, ita ut præceptum sit signum voluntatis, et dici possit voluntas signi, sic præceptum divinum dici potest metonymice voluntas signi. Quocirca voluntas signi non est voluntas in Deo existens, sed quoddam extrinsecum quo voluntas significatur quodque metaphorice dicitur voluntas ; dum voluntas beneplaciti est voluntas proprie dicta, quæ in Deo vere et formaliter reperitur. Unde illa divisio non est divisio rei, quasi actus voluntatis in plures distingueretur, sed divisio vocis[1]. Fuit adhibita ab Hugone a S. Victore[2], a Magistro Sententiarum[3], ab ipso Angelico[4], et deinde communiter a theologis. Fundamentum habet in Scripturis[5]. « Ita Pater, quoniam sic fuit *placitum* ante te[5]. » — « Ut probetis quæ sit voluntas Dei bona, et *placens* et perfecta[6]. » Alibi vero ponitur pro *signo* voluntatis divinæ : « *Notas* fecit filiis Israel *voluntates* suas[7]. »

— Quinque autem sunt signa circa divinam voluntatem, quæ metonymice dici possunt voluntas : 1° *Prohibitio,* qui enim prohibet vult aliquid non fieri ; 2° *præceptum,* quatenus Deus præcipiendo vult saltem ut homo teneatur obedire, licet non semper efficaciter velit ut res de facto fiat ; 3° *consilium* et 4° *operatio,* quæ voluntatem evidenter manifestant ; 5° *permissio,* quatenus permittendo vult Deus ut nobis relinquatur facultas et libertas non obediendi[8].

Tripliciter porro se habet voluntas signi ad voluntatem beneplacitis. 1° Est aliqua voluntas signi, quæ nunquam cum voluntate beneplaciti coincidit, ut permissio peccati.

1. Cf. Cajetan, in. h. l.
2. Hugo a S. Victore, *Summa Sent.,* tract. I, c. xiii ; *P. L.,* clxxvi, 64.
3. Petr. Lombard., *I Sent.,* dist. 45.
4. S. Thom., hic et in *I Sent.,* dist. 45, q. i, a. 4, et q. xxiii, *De Verit.,* a. 2.
5. Matth., xi, 26.
6. *Rom.,* xii, 2.
7. *Ps.* cii, 7.
8. Cf. Kleutgen, n. 616.

2º Est quædam voluntas signi quæ cum voluntate beneplaciti semper coincidit, ut operatio, v. g. justificatio, glorificatio ; 3º est quædam voluntas signi quæ quandoque cum voluntate beneplaciti coincidit, quandoque non, ut præceptum, etc.[1].

---

1. De modo autem quo debeamus voluntatem nostram divinæ voluntati conformare, cf. S. THOM., q. XXIII, *De Verit.*, a. 6 et 7; card. BILLOT, thes. XXIX.

QUÆSTIO DECIMA

Præcipua capita doctrinæ de amore, de justitia ac misericordia Dei

AD QQ. XX ET XXI S. THOMÆ

I. **Amor proprie ac formaliter, sed absque passione, est in Deo.** — Scriptura amorem Deo tribuit : « In *charitate* perpetua *dilexi* te, ideo attraxi te, miserans[1]. » — « *Diligis* omnia quæ sunt[2].... » — « Sic Deus *dilexit* mundum ut Filium suum unigenitum daret[1]. »

Ratio fundamentalis est perspicua. Datur in Deo voluntas, non secundum potentiam, sed secundum actum. Atqui omnis actus voluntatis vel est amor vel in amore fundatur. Ergo. Probatur minor. Omnis actus est in prosecutione boni, vel circa malum, in fuga mali. In utriusque porro prior est amor : circa bonum prior est amor, qui respicit bonum commune, dum gaudium et desiderium attingunt bonum sub speciali ratione, scilicet præsentis vel futuri ; pariter amor prior est actibus circa malum, quia non refugitur malum nisi quia bono amato adversatur.

II. **De cæteris actibus qui in amore fundantur.** — Non competit Deo *desiderium* proprie dictum, cum nihil sit bonum respectu Dei absens[4]; competit vero *gaudium*, quatenus est in bono possesso, nempe in seipso. *Spes* au-

1. JEREM., XXXI, 3.
2. *Sap.*, XI, 24-27.
3. JOAN., XII, 16.
1. Ita communiter Thomistæ post Angelicum hic a. 1, ad 2, et *I Cont. Gent.*, c. LXXXIX. His etiam adhæret VAN DER MEERCH., n. 431. — Contradicunt alii, post SUAREZ, P. KLEUTGEN, n. 589, P. MUNCUNNILL, n. 601. Videtur esse quæstio de nomine ; at proprie Deus non desiderat ; nec bonum ut absens et futurum potest terminare actum divinæ voluntatis, qui est in summo actualitatis vertice.

tem repugnat Deo, cui nihil nec absens nec arduum esse potest ; nec est *audacia* respectu ejus cui nihil est periculosum. *Ira* porro, licet Deo attribuatur metaphorice et quatenus infert juxtam vindictam, non convenit tamen proprie et formaliter, quatenus est appetitus vindictæ procedens ex *tristitia* de offensa accepta. *Odium* abominationis Deo tribuit Scriptura : « Odio sunt Deo impius et impietas ejus[1]. » — Utrum vero sit proprie, an tantum metaphorice, disputant theologi, etiam Thomistæ : primum tenent Sylvius, Billuart, etc., alterum vero Ferrariensis, Gonet, Goudin, etc.

Odium autem inimicitiæ non est proprie in Deo ; quia non vult Deus peccatori malum ut malum, sed sub ratione justi, sicut nec dicitur judex habere odio reum quem juste damnat.

III. **De universalitate amoris Dei.** — Omnia existentia amat Deus, quippe qui vult ipsis et confert bonum, existentiam, conservationem, operationem.

Amore porro *benevolentiæ* non amat creaturas irrationales, quibus non appetitur bonum propter seipsas, sed propter homines, et ultimate propter Deum ; omnes vero creaturas rationales amat Deus amore benevolentiæ, quia vult bonum ut illis bene sit ; solos autem justos et electos amat amore *amicitiæ*, quum in istis solum sit redamatio et communicatio bonorum per gratiam in via, per gloriam in patria.

Ex parte quidem actus voluntatis, qui est simplicissimus et immutabilis, Deus aliqualiter diligit omnia, ex parte autem boni voliti, ea plus amat quibus majus vult et confert bonum.

IV. **Qua ratione virtutes competant Deo.** — Quæstio non est de virtutibus quoad habitum, sed solum quoad actum. Jam ostensum est virtutes intellectuales esse Deo proprias[2]. De theologicis, sola charitas convenit ; de moralibus illæ solum competunt quæ imperfectionem in suo conceptu non

1. *Sap.*, XIV, 9.
2. Supra de scientia Dei, ad art. 1.

insolvunt. Hinc removetur et temperantia, quæ moderatur appetitum inferiorem, et fortuitudo quæ est circa timores et audacias.

Superest ergo loquendum de justitia et virtutibus annexis, ut misericordia.

Justitia proprie et formaliter Deo convenit, cum sit perpetua voluntas unicuique tribuendi quod suum est et hoc maxime in Deo inveniatur. Non est quidem justitia commutativa, nisi per quamdam similitudinem, quatenus Deus data nostra acceptat ; sed est proprie justitia distributiva, qua, ut gubernator et dispensator omnium, dat uniquique secundum suam proportionem et dignitatem et conditionem.

Justitia autem Dei recte dicitur *veritas*, eo quod constituat in rebus adæquationem, nempe ordinem ideæ divinæ conformem.

Misericordia maxime Deo competit, non quoad compassionis *affectum*, qui materialiter se habet in ipsa ; sed quoad *effectum*, qui est miseriam alienam expellere. In omnibus operibus Dei inveniuntur misericordia et justitia : in quibusdam tamen magis elucet misericordia, in aliis autem magis justitia. Invenitur quidem in omni opere Dei justitia, nam Deus facit quod debetur suæ sapientiæ et quod debetur creaturis, secundum propriam ipsarum naturam et conditionem. Relucet quoque misericordia, quia nihil proprie debetur creaturæ ex sua conditione, sed solum ex bonitate divina, et etiam quia ex abundantia suæ bonitatis largius dispensat quam proportio rei exigat.

In justificatione impii magis apparet misericordia, in damnatione autem impii magis justitia ; attamen etiam in damnatione remanet aliquatenus misericordia, quatenus Deus punit citra condignum, et in justificatione servatur proportio justitiæ, quatenus plus et intensius diligentibus plus et intensius dimittit[1].

---

1. Legatur ipsa littera S. Thomæ, quæ perspicua est. Ad pleniorem expositionem consuli possunt commentatores jam citati ; et LESSIUS, de *perfectionibus divinis*, lib. XI-XIII ; L. JANSSENS, *De Deo Uno*, II, p. 291-369.

QUÆSTIO UNDECIMA

De Providentia Dei

AD Q. XXII S. THOMÆ

Expletis omnibus quæ pertinent ad intellectum solum vel ad voluntatem solam, superest inquirendum de his quæ intellectum et voluntatem simul respiciunt ; et hinc sermo de *providentia*, quæ est generalis et respectu omnium, ac de *prædestinatione*, quæ est providentia specialis, imo specialissima respectu quorumdam.

ARTICULUS PRIMUS

DE EXISTENTIA ET EXTENSIONE PROVIDENTIÆ DEI

AD ART. 1 ET 2 S. THOMÆ

I. **Errores**. — Duplex est errorum classis. Prima est eorum qui providentiam et Deum simul negant, contenduntque omnia ex casu vel quodam cæco fato provenire. Ita veteres materialistæ et recentiores illi scientifici qui fatalismum sub nomine legum naturæ instaurant ac pessimistæ, ut Schopenhauer, Hartmann, qui mundum dicunt simpliciter malum et omnia ad funestissimam quamdam, voluntatem reducunt. Altera classis est eorum qui, Deum professi, providentiam saltem specialem inficiantur, nempe circa materialia et singularia, aut saltem circa actus liberos, ut multi ex veteribus, quos inter Cicero[1], et hodierni deistæ vel theistæ. In hoc porro distinguuntur deistæ a theistis, quod theistæ ordinem supernaturalem respuant, non autem providentiam naturalem, deistæ autem, licet Dei existentiam retineant, et ordinem supernaturalem et

1. Cf. CICERO, *De divinat.*, II.

providentiam naturalem saltem specialem renuant admittere.

II. **Vera providentiæ notio**[1]. — Potest ex D. Thoma definiri providentia : Ratio ordinis rerum in finem in mente divina existens. Providere enim, quoad etymon, est videre procul quæ sunt facienda ; quoad rem autem est ea quæ sunt facienda mente ordinare. Ratio porro hujus ordinis est *providentia* ; executio autem ordinis est *gubernatio*. Providentia quidem est æterna simpliciter cum sit in mente divina ; gubernatio autem est temporalis quoad effectum, cum executio fiat solum in tempore. Est formaliter providentia actus intellectus, cujus est ordinare, supponit que actum voluntatis, scilicet intentionem finis, quia, nullus præcipit de agendis propter finem nisi finem intendat. Quapropter S. Damascenus, ut animadvertit ipse Angelicus, dicit providentiam esse voluntatem, quia voluntatem includit et præsupponit[2]. Hæc est porro definitio quam tradit Damascenus : « Voluntas Dei per quam res omnes aptam ad finem directionem accipiunt[3]. » Boetius autem attendit ipsam *rationem* ordinantem et disponentem, et idcirco providentia ab ipso sic definitur : « Ipsa divina ratio in summo omnium principe constituta, quæ cuncta disponit[4]. »

Dividitur autem providentia in *naturalem* et *supernaturalem*, pro diversitate finis ad quem fit ordinatio mediorum. Utraque autem potest esse *generalis*, quæ finem communem intendit, vel *specialis*, quæ res ordinat ad finem singulis proprium. Sic providentia supernaturalis communis est ea qua Deus omnibus creaturis rationalibus media

2. Consulantur Commentatores D. Thomæ in h. quæst., et quoad partem positivam : PETAVIUS, lib. VIII ; LESSIUS, lib. XI ; L. JANSSENS, t. II, p. 370 ss ; P. MONSABRÉ, Conf. 1876 ; FARGES, *L'Idée de Dieu* ; SERTILLANGES, *Les sources de la croyance en Dieu* ; P. DECKER, *La Providence de Dieu dans les faits de l'histoire* ; ac. *Diction. théol. cathol.*, art. *Dieu*, 980 ss.

2. S. THOM., *De verit.*, q. V, a. 1 ad 1, et *sed contra*.

3. S. JOAN. DAMASC., *De Fid. Orthod.*, lib. II, c. XXIX ; *P. G.*, XCIV, 963.

4. BOETIUS, *De Consolatione philos.*, lib. IV, pros. 6 ; *P. L.*, LXIII. 814.

providet sufficientia ad salutem ; providentia vero supernaturalis specialis terminatur ad provisionem mediorum ita efficacium ut salus infallibiliter obtineatur ; et hæc vocatur proprie prædestinatio.

III. **Datur in Deo providentia.** — Sacræ Litteræ hoc fundamentale dogma perpetuo asserunt vel recolunt. Omne stextus quos attulimus ad stabiliendam Dei scientiam ad omnia et singula, etiam minima, et futura et cogitationes cordium, se extendentem, hanc quoque conclusionem statuunt. Sufficiat igitur pauca seligere testimonia : « Pusillum et magnum ipse fecit et æqualiter cura est illi de omnibus [1]. » « Tua autem, Pater, providentia gubernat [2]. » « Neque dicas coram angelo : Non est providentia ; ne forte iratus Deus contra sermones tuos, dissipet cuncta opera manuum tuarum [3]. » — « Ipsi cura est de vobis[4]. »

Patres[5] communiter prædicant non posse a notione Dei et creatoris sejungi, conceptum providentiæ. Sic arguit Tertullianus : « Nemo enim te sustinebit improvidentiam adscribentem ei quem Deum non negans profiteris et providum : hæc ei propria divinitas constat[6]. » Et pariter S. Ambrosius : « Necesse est eumdem et creatorem esse rerum omnium et iis providentem[7]. »

Fides Ecclesiæ a concilio Vaticano sic proponitur : « *Universa quae condidit, Deus providentia sua tuetur atque gubernat*[8]. »

Probatur ratione. Providentia est ratio ordinis rerum in finem in mente divina existens. Sed hujus modi ratio existit certissime in Deo. Ergo datur in Deo providentia. Probatur minor. Deus in mente habet rationem seu ideam omnis boni quod in rebus existit et a se causatur, cum sit

1. *Sap.*, VI, 8.
2. *Sap.*, XIV, 3.
3. *Eccle.*, V, 5. — De vi textus hujus non constat.
4. *I Petr.*, V, 6.
5. De argumento patristico. Cf. VAN DER MEERSCH, n. 517.
6. TERTULL., *Cont. Marcion.*, lib. II, c. XXIV ; *P. L.*, II, 339. — Cf. D'ALÈS, *La théologie de Tertullien*, p. 56 ss, 260 ss.
7. S. AMBROS., *De Offic.*, I, 13 ; *P. L.*, XVI, 41.
8. DENZINGER, 1784.

causa rerum per intellectum. Atqui in rebus existit et a Deo causatur bonum, non tantum quoad substantiam rerum, sed et quoad ordinem rerum in suos fines et inter se. Ergo ratio ordinis rerum in finem in mente divina existit[1].

IV. **Quomodo se habeat providentia ad prudentiam, scientiam, artem, legem æternam,** etc. — Se habet ad prudentiam sicut pars integralis ad totum, nam prudentia plura simul includit : memoriam præteritorum, intelligentiam præsentium, solertiam in mediis adinveniendis, et providentiam, quæ est ordinatio mediorum. Differt a scientia, quia hæc est cognitio mediorum et finis simul, dum providentia est *ordinatio* mediorum. Ab arte, cum ars sit recta ratio factibilium, providentia autem sit recta ratio agibilium verseturque circa actionem moralem ut *recte* sit. A lege æterna, sicut conclusio a principio ; nam lex æterna est summa ratio in Deo existens[2], providentia est quædam conclusio seu applicatio hujus summæ rationis. Ab idea, quia idea repræsentat rem absolute, providentia autem respicit rem ut ordinatam in finem[3].

V. **Providentia Dei ad omnia, etiam minima, se extendit ; speciali tamen modo curam habet creaturarum rationalium et specialissime electorum** (a. 2). Probatur 1ª pars. — Scriptura clarissime testatur Deum causare etiam res minimas, non tantum in universali, sed etiam in particulari. « Respicite volatilia cœli... et Pater vester cœlestis pascit illa[4]. » « Nonne duo passeres asse veneunt ? et unus ex illis non cadet super terram sine Patre vestro[5]. » « Omnes capilli capitis vestri numerati sunt[6]. »

Etiam quæ nobis videntur causalia sub Providentia

1. Cf. S. THOM., *III Cont. Gent.*, c. 64, 94. — FERRARIENS, in h. l.
2. Cf. Iª IIæ, q. XCIII, a. 1.
3. Cf. GONET, BILLUART, *De Providentia* ; card. BILLOT, p. 254 ; VAN DER MEERSCH, n. 527.
4. MATTH., VI, 26.
5. MATTH., X, 29. — Ex his locis concludit S. AUGUSTINUS « etiam vilissimas abjectissimasque particulas divina providentia regi ». *De Genesi ad litter.*, lib. V, c. XXI ; *P. L.*, XXXIV, 336.
6. LUC., XII, 7.

eadunt : « Sortes mittuntur in sinum, sed a Domino temperantur[1]. »

Traditio catholica resumitur his verbis Lactantii : « Est igitur providentia... cujus vi ac potestate *omnia* quæ videmus et facta sunt et reguntur[2]. » Et hoc effato S. Prosperi :

« *Omnem* autem hanc molem mundi qui condidit ipse
Et regit, utque *nihil* non ortum sumpsit ab illo,
Sic *nihil* est quod stare queat factore remoto[3]. »

Hinc concilium Vaticanum declarat Dei providentiæ subdi omnia, « ea etiam quæ libera creaturarum actione futura sunt [1]. »

Ratione theologica. Cum omne agens agat propter finem, tantum se extendit ordinatio effectuum in finem, quantum se extendit causalitas agentis. Atqui causalitas Dei, auctoris totius entis et omnium differentiarum entis, se extendit ad omnia, non solum in universali, sed et in particulari, quoad singula etiam minima quæ in entibus reperiri possunt. Ergo ordinatio effectum in finem, quæ est providentia, ad omnia in particulari, etiam minima, se extendit.

Confirmatur. Providentia provisoris universalis. qui est institutor omnium, tum naturæ, quæ ex necessitate agit, tum libertatis, debet se extendere ad omnia, etiam ea quæ ex necessitate fiunt, et singularia in quibus sunt actus liberi. Sed providentia Dei est hujusmodi, nempe primi et universalissimi provisoris. Ergo ad omnia prorsus se extendit.

Demum, si Deus de singularibus et minimis non provideret, id esset vel quia non cognoscit illa, vel quia non potest, vel quia non vult curare. Atqui nullum ex his dici potest : non primum, quia ejus scientia est universalissima et practica ; non alterum, cum sit omnipotens ; non ultimum, quia vult omne bonum quod est in rebus, ordinatio autem rerum in finem et earum tuitio est quid bonum, imo optimum. Ergo.

1. *Prov.*, XVI, 33.
2. LACTANT., *De ira Dei*, c. X; *P. L.*, VII, 109.
3. S. PROSPER, *De Provid.*, v. 153 ss.; *P. L.*, LI, 620.
4. DENZINGER, 1784.

Objicitur : Providentia perfecta et optima non debet permittere defectus in suis operibus. Sed multi sunt defectus in rebus. Ergo non est in Deo perfecta de rebus mundanis providentia.

Resp. : Dist. maj. : Providentia provisoris particularis debet excludere defectum ab eo quod ipsius curæ subditur, concedo ; providentia provisoris universalis non debet permittere defectus qui nullatenus ad ordinem reducuntur, concedo ; defectus qui ad ordinem reducuntur, nego, quia mala ad ordinem reducta faciunt ad rationem pulchri. — Contradist. min., et neg. concl.

Deus permittendo mala, bonum majus elicit, sicut ex corruptione animalium inferiorum servatur vita animalium superiorum, vel etiam hominis ; sicut ex persecutione tyrannorum oritur patientia et glorificatio martyrum. Malum etiam morale, peccatum, ad ordinem quemdam superiorem reducitur, nam ex lapsu hominis vel angeli magis apparet summa Dei independentia, et defectibilitas creaturæ, quæ perpetuo Dei auxilio indiget ne labatur ; inde etiam magis innotescit indoles libertatis creatæ ; ac tandem omnia ad ordinem justitiæ et sanctitatis reducuntur, quia, dum punitur peccatum, Dei justitia et sanctitas ac merita sanctorum in bono perseverantium magis relucent ac resplendent.

Inæqualis bonorum distributio in hac vita, calamitatesque justorum, etc. inservire etiam possunt majori profectui in virtutibus et sanctitate[1].

— Probatur II[a] pars. Scriptura perpetuo recolit Deum omnia in bonum hominis ordinare, et Deum magis hominem curare quam cætera : « Nonne vos magis pluris estis illis[2] ? » — « Quoniam ipsi cura est de vobis[3]. » — « Numquid de bobus cura est Deo ? An propter nos utique hoc dicit ? Nam propter nos scripta sunt[4] ». Licet quippe cura de bobus sit eximia, est quasi nihil attenta cura quam de nobis gerit Deus.

1. De hoc argumento, cf. VAN DER MEERSCH, n. 544.
2. MATTH., VI, 26.
3. I PET., V, 7.
4. *I Cor.*, IX, 9.

Ratio theologica est quia inferioribus creaturis providet Deus propter hominem, creaturæ autem rationali providet propter se ; in quantum hæc potest finem ultimum cognitione et amore prosequi.

Declaratur IIIa pars. Deus specialissime providet electis, quatenus non permittit contra eos evenire aliquid quod finaliter impediat salutem eorum (ad 4) ; sed omnia ad illorum bonum ita ordinat ut tandem conjungant statum gratiæ cum morte, ut alibi, de perseverantia finali, explicatur.

ARTICULUS SECUNDUS

DE MODO PROVIDENTIÆ DIVINÆ

AD ART. 3 ET 4 S. THOMÆ

I. **Quoad ordinis rationem Deus immediate omnibus rebus providet ; quoad ordinis vero executionem consortium causarum secundarum adhibet** (a. 3). — Ia pars est contra eos, sive antiquos sive hodiernos, qui, providentiam generalem et in communi tantum res curantem professi, eo ipso inficiantur *immediatum* Dei influxum in res mundanas ; altera pars est contra occasionalistas, qui dignitatem causæ efficientis creaturis denegant.

Pulcherrima autem est doctrina S. Thomæ[1], quæ ostendit simul Deum esse perfectissimum provisorem, qui omnia immediate curat et summum bonum diffusivum sui, quod dignitatem causalitatis suis creaturis largitur easque sui operis socias adhibet.

Sacra Scriptura utrumque asserit, modo recolendo Deum omnia, etiam minima, ita curare, ut etiam capilli capitis nostri sint numerati[2] ; modo declarando Deum ministerio uti creaturarum, v. g. ventorum, spirituum[3], et angelis suis mandasse de nobis ut custodiant nos in omnibus viis nostris[4].

Idem tradit Ecclesia, dum docet Deum res providentia sua tueri, sicut creavit. « Universa vero quæ condidit Deus, ait concilium Vaticanum, providentia sua tuetur atque gubernat[5]. » Porro condit immediate. Ergo tuetur immediate, scilicet quantum ad ordinis rationem.

1. Consuli etiam possunt : DE MAISTRE, *Les soirées de Saint-Pétersbourg ;* P. FABER, *Creator and creature* ; P. MONSABRÉ, 92e conférence ; FARGES, *L'Idée de Dieu*, etc. ; P. SERTILLANGES, *Les sources de la croyance en Dieu.*

2. LUC., XII, 7.

3. *Ps.* CII et CIII.

4. *Ps.* XC.

5. DENZINGER, 1784.

Probatur itaque I[a] pars. Deus habet in suo intellectu rationem ordinis omnium rerum etiam minimarum et disponit ordinem omnium in finem. Sed ratio ordinis et dispositio ordinis in finem in mente divina est absque medio. Ergo ex hac parte Deus immediate omnibus providet, etiam minimis

Hinc etiam sequitur *immediatum* esse influxum Dei in movendo creaturas ; quapropter concursus divinus debet esse jugis, continuus et immediatus in omnibus creatis.

Probatur utraque pars simul. Duo pertinent ad providentiam : præmeditatio nempe ordinis et executio ordinis. Atqui in præmeditatione ordinis tanto perfectior est providentia quanto magis ad omnia et singula descendit ; et idcirco, etiam apud nos, si quandoque omnia non provideantur in singulis adjunctis, id arguit imperitiam vel defectum provisoris ; sed quoad ordinis executionem, pertinet ad bonitatem et munificentiam provisoris ut sibi adjungat ministros, qui ordinem a se excogitatum fideliter exequantur (cf. ad 1). Ergo Deus in providendo nullum habuit consiliarium, qui rationem ordinis ostenderet ; sed in executione multos cooperatores sua munificentia adhibet.

II. **Divina providentia non omnibus rebus necessitatem imponit, sed quibusdam tantum, quibus causas necessarias præparavit ; cæteras autem curat et movet intacta earum libertate** (a. 4). — Contra illos qui fatum admiserunt. Probatur. Ad divinam providentiam pertinet omnes gradus entium in mundo producere et unumquodque juxta propriam naturam regere ; ratio hujus est quia principale bonum in rebus existens est perfectio universi, quæ requirit omnes gradus entium, secundum propriam naturam operantium. Porro, ut sint omnes bonitatis gradus, debet Deus producere quasdam causas quibus competit agere libere, quasdam vero alias quibus competit agere necessario. Ergo res creatas ita debet gubernare ut causis liberis necessitatem non imponat, et causas naturales ita regere ut necessario operentur.

III. **Ex his manifestantur divinæ providentiæ proprietates et dotes.** — Quatuor sunt præcipuæ. 1° Est *universalis*, ad omnia, etiam minima se extendens. 2° *Est certa* et infrustrabilis, ita ut ea et eo modo eveniant quæ et quomodo decreverit Deus, et ut in sui dispositione nunquam fallatur. 3° Est *immediata*, nullum habens consiliarium in providendo, licet admittat cooperatores in exequendo. 4° Est *suavis*, unumquodque secundum propriam naturam, necessaria necessario, libera libere, regendo.

Ipsi ergo nos oportet tota devotione committere.

IV. **Pulchrum S. Ephraem testimonium de divina Providentia.** — « Notum est bonum Deum non voluisse calamitates quæ omni tempore homines affligunt, quamquam ipse eas immisit, sed peccata nostra causam esse nostrarum afflictionum. Nemo de creatore nostro, sed hic de nobis conqueri potest, cum enim peccando coegerimus ut nobis contra ipsius voluntatem irascatur et nos percutiat contra ipsius placitum... Et homo quidem ideo castigat, ut ipse inde utilitatem percipiat. Unusquisque enim servos suos castigat, ut ipse possideat eos ; bonus autem Deus castigat servos suos, ut ipsi se possideant. Fiant afflictiones tuæ *libri* ad admonendum te[1]. »

---

1. S. Ephraem Syri, *Carmina Nisibena*, edit. Bickell, Lipsiæ, 1866, p. 70.

QUÆSTIO DUODECIMA

De Prædestinatione[1]

AD Q. XXIII S. THOMÆ

S. Doctor quæstionem plene solvit, diversos respectus considerando : imprimis sermo est de notione et existentia prædestinationis, sive in se sive in sua executione, a. I et 2, et ex opposito, de reprobatione, a .3 ; quæ ut plene intelligantur, comparanda sunt cum electione, a. 4, et hinc problema fundamentale utrum electio discretiva, sit omnino gratuita an vero præscientia meritorum sit causa prædestinationis, a. 5.

Quibus adjunguntur quæsita secundaria de certitudine prædestinationis in se, a. 6, quoad numerum prædestinatorum, a. 7, quoad media quibus juvari potest, a. 8.

ARTICULUS PRIMUS

DE NOTIONE ET EXISTENTIA PRÆDESTINATIONIS

AD ART. I S. THOMÆ

I. **De ipso prædestinationis vocabulo.** — Sat notum est. Ex ipsis terminis *præ* et *destinare* intelligitur. *Præ* indicat ordinem ad futurum aut saltem prioritatem naturæ vel

1. Consuli possunt. : S. AUGUSTINUS, *De Prædestinatione Sanctum* et *de Dono perseverantiæ*; S. PROSPER et S. FULGENTIUS, *De Prædestin.*, S. THOM. et Comment., in q. XXIII; CAJETANUS, in q. XXIII ; JOAN. A S. THOMA, SYLVIUS, in h. l. ; ALVAREZ, *De auxiliis*, disp. XXXVII ; SALMANT., disp. IX ; GONET, tract. V ; GOUDIN, *De Providentia*, q. II ; BILLUART, disp. IX ; BUONPENSIERE, in h. l.; SATOLLI, disp. VI ; L. JANSSENS, t. II, p. 399 ss. ; LÉPICIER, *De Deo Uno*, P. II ; VAN DER MEERSCH ; MOLINA, *Concordia*, q. XXIII, edit. Lethielleux, p. 424 ; PETAVIUS, lib. IX ; BECANUS,

causalitatis. *Destinare* autem est aliquid animo statuere, proponere ; quæ acceptio tum apud profanos tum apud sacros scriptores invaluit. Et hinc scribit Cæsar : « Infectis iis quæ agere *destinaverat*[1] » ; et pariter Apostolus : « Unus quisque prout *destinavit* in corde suo[2] ». Vel aliquid designare, deputare : « Alteri præsto fuit ad horam morti *destinatum*[3]. » — « Nos apostolos novissimos tamquam morti *destinatos*[4]. » Vel etiam aliquid mittere, dirigere : « Prætorianos cum mandatis ad imperatorem *destinavit*[5]. » Vel tandem parare : « Ad *destinatum* persequor, ad bravium supernæ vocationis[6]. »

Theologice autem accipi potest prædestinatio pro quovis æterno Dei decreto faciendi aliquid in tempore ; vel stricte pro actu quo Deus ab æterno mente statuit aliquos transmittere in vitam æternam.

Olim sumebatur tum bono sensu, pro ordinatione ad gloriam, tum deteriori sensu, pro destinatione peccatorum ad pœnam æternam propter culpas infligendam, qua acceptione loquitur concilium Valentinum III : « Fidenter fatemur prædestinationem electorum ad vitam, et prædestinationem impiorum ad mortem[7]. »

II. **Definitio prædestinationis.** — Hæc traditur ex D. Thoma[8] : Ratio transmissionis aliquorum in vitam æternam; scilicet ordo præconceptus in mente divina existens quo Deus decrevit aliquos de facto esse in vitam æternam transmittendos ; quibus verbis indicatur direc-

De Deo, c. XIV, q. IV ; LESSIUS, opusc. *De Prædest. et Reprobat.* ; BELLARMIN., *De Gratia et lib. arbitr.* ; SUAREZ, *De Auxiliis*, lib. III. *De Prædest.* c. VIII ; et recentiores, FRANZELIN, HURTER, DE AUGUSTINIS, PESCH, card. BILLOT, MUNCUNILL, etc.

1. CÆSAR., *De Bello civili.*, I.
2. *II Cor.*, IX, 7.
3. CICERO, *Tuscul.*, I.
4. *I Cor.*, IV, 9.
5. SUETON., *In Galba*, c. XVI.
6. *Philipp.*, III, 14.
7. Can. 3 ; DENZINGER, 322.
8. S. THOM., hic et *I Sent.*, dist. 40, q. II, a. 1.

tionem et transmissionem aliquorum in finem, ipsis superiorem, esse quid essentiale in prædestinatione[1].

S. Augustinus prædestinationem attendens in ordine ad effectus, illam definit : « Præscientia et præparatio beneficiorum Dei quibus certissime liberantur quicumque liberantur[2]. » Dicitur *præscientia*, nempe practica, qua Deus ea prescivit quæ erat ipse facturus[3], ita ut res ideo sint quia Deus præscivit[4]. — *Præparatio*, in quantum Deus disposuit efficaciter se oblaturum auxilia, quæ sunt *beneficia* gratuita et pretiosisima. *Quibus certissime* liberantur, hic indicatur infallibilitas prædestinationis, quæ nullatenus potest frustrari. *Quicumque liberantur*, quia in præsenti hypothesi peccati originalis salus est vera liberatio summaque misericordia.

Ex præfatis definitionibus eruitur differentia inter providentiam et prædestinationem. Providentia generalis se extendit ad omnia, sive rationalia sive irrationalia, prædestinatio, autem respicit finem supernaturalem creaturæ rationalis ; providentia etiam supernaturalis respicit tantum ordinem in finem, non consecutionem, dum prædestinatio respicit executionem et eventum illius ordinis : unde providentia supernaturalis ordinat omnes homines in finem, sed prædestinatio est nisi aliquorum qui de facto finem consequentur. Quocirca prædestinatio est *specialissima* providentia etiam in ordine supernaturali.

1. Molina putat se invenisse definitionem *aptiorem* ea quam tradit S. Thomas : « *Aptius* tamen, ut credo, ita definiri poterit : Prædestinatio est ratio ordinis seu mediorum in Deo quibus *prævidet* creaturam rationalem perducendam in vitam æternam, cum proposito eumdem ordinem exequendi. » *Concord.*, q. XXIII, disp. I, edit. Lethielleux, p. 426. — Notetur *prævisionem* non esse veram *electionem*; hinc subtraheretur Deo electio salvandorum, vel, ut exponit Angelicus, q. VI, *De verit.*, a. 3, « prædestinatio non esset per electionem prædestinantis, quod est contra auctoritatem Scripturæ et dicta Sanctorum. »

2. S. Augustin., *De Dono Persev.*, lib. II, c. XIV ; *P. L.*, XLV, 1014.

3. Cf. S. Augustin., *De Prædest. Sanctorum*, c. X ; *P. L.*, XLIV, 975.

4. Cf. supra, ad q. XIV, a. 8 et a. 13.

III. **De prædestinationis existentia et necessitate.** — Prædestinationem negant omnes quotquot providentiam specialem inficiantur, et plures hæretici, qui contendunt humanam libertatem non posse cum prædestinatione aut præscientia componi. Pelagiani vi sui systematis veram prædestinationem de medio tollunt.

Catholici omnes profitentur dari de facto prædestinationem, sed nonnulli de absoluta ejus necessitate disputant. Catharinus[1] duo genera salvandorum distinguit : pro eximiis sanctis requiritur prædestinatio, pro cæteris non fuit necessaria : hinc dantur sancti non prædestinati.

Quidam tamen theologi ita Catharinum interpretantur, ut pro communibus sanctis sufficiat prædestinatio post prævisa merita. Molinistæ prædestinationem admittunt et vindicant, licet plures scientiæ mediæ defensores existiment potuisse *absolute* fieri salutem absque prædestinatione, per providentiam generalem.

Putant, e contra, insignes theologi sine fidei præjudicio negari non posse prædestinationis necessitatem[2].

Quidquid sit de necessitate in se inspecta, existentia ipsa prædestinationis est de fide : « Quos autem *prædestinavit*, hos et vocavit, et quos vocavit, hos et justificavit, quos autem justificavit hos et glorificavit[3]. » Hic ergo assignatur prædestinatio ut causa sine qua non essent tres effectus in negotio salutis præstantissimi : *vocatio*, *justificatio*, *glorificatio*. — Quod confirmatur ex epistola ad Ephesios : « Qui *prædestinavit* nos in adoptionem filiorum per Jesum Christum in ipsum, secundum *propositum* voluntatis suæ[4]. » Unde ipsa filiatio adoptiva, sine qua non fit salus, est ex prædestinatione.

Patres, ante exortam Pelagii hæresim, prædestinationem æquivalenter asserunt, dum dicunt a præcognitione et voluntate Dei pendere nostram salutem[5]. Postea vero

1. Catharin., *De prædest.*, cap. ultim.

2. Cf. Bannez, in I. P., q. XXIII, a. 7, concl. 3 ; Gonet, disp. I. a. 1, n. 15.

3. *Rom.*, VIII, 30.

4. *Ephes.*, I, 4.

5. Cf. Schwane, *Hist. Dogm.*, t. III, p. 69 ss.

SS. Doctores expresse contra Pelagianos prædestinationis existentiam prædicant : « Hoc scio, neminem contra istam *prædestinationem*, quam secundum Scripturas sanctas defendimus, *nisi errando* disputare[1]. » — « *Prædestinationem* Dei nullus catholicus christianus negat[2]. » — « Firmissime tene et nullatenus dubites omnes, quos vasa misericordiæ gratuita bonitate Deus facit, ante constitutionem mundi in adoptionem filiorum Dei *prædestinatos* a Deo[3]. »

Definitiones Ecclesiæ : Concilium Carisiacense (Kiersy, in Gallia), 853 : « Ac per hoc unam Dei *prædestinationem* tantum modo dicimus quæ aut ad donum pertinet gratiæ aut ad retributionem justitiæ[4]. »

Concilium Valentinum III (a. 855) : « Fidenter fatemur *prædestinationem* electorum ad vitam, et prædestinationem impiorum ad mortem[5]. » — Concilium Tridentinum sæpius prædestinationem asserit tamquam dogma *certissimum* et ad ipsam tanquam ad mysterium inscrutabile frequenter recurrit[6].

Ratio theologica, quam evolvit hic S. Thomas, existentiam simul et necessitatem prædestinationis demonstrat. Ad illud ad quod non potest aliquis per seipsum pervenire oportet ut ab alio transmittatur. Atqui ad finem vitæ æternæ, qui excedit absolute proportionem totius naturæ creatæ, nequit creatura rationalis per seipsam pervenire. Ergo oportet ut in illum finem ab ipso Deo transmittatur. Sed in Deo est ab æterno ratio transmissionis quæ fit in tempore, et hæc ratio dicitur prædestinatio. Ergo absque prædestinatione nemo potest vitam æternam consequi.

IV. **De actibus in Deo requisitis ad prædestinationem**[7]. — Prædestinatio importat saltem electionem mediorum

1. S. AUGUSTIN., *De Dono perseverant.*, c. XIX, n. 48; *P. L.*, XLV, 1023.
2. S. PROSPER., *Resp. I ad object. Gall.*; *P. L.*, LI, 157.
3. S. FULGENT., *De Fide ad Petrum*, c. XXXV; *P. L.*, LXV, 703.
4. DENZINGER, 316.
5. Can. 3; DENZINGER, 322.
6. Cf. Sess. VI, cap. XII, can. 15 et 17.
7. Cf. SALMANT., disp. II; GONET, disp. I, a. 2; VASQUEZ,

in ordine intentionis. Electio porro, utpote *appetitus præconsiliati*, est actus voluntatis supponens actum intellectus. Quare prædestinatio est simul intellectus et voluntatis, requiritque et judicium quo electio regulatur, et ipsam electionem. In nobis autem plures ad executionem electionis concurrunt actus : alter in voluntate, qui executionem immediate præcedit et dicitur *usus*, alter in intellectu, qui electionem sequitur et est *imperium*. Utrum ergo isti actus in prædestinatione locum habeant ? Negat simpliciter Vasquez ; Suarez vero admittit usum et rejicit imperium ; Thomistæ demum et plures extranei, ut Bellarminus, utrumque confitentur. Sit igitur.

V. **Conclusio : Præter electionem mediorum ad ordinem intentionis requiritur decretum executivum de iisdem mediis ab electione distinctum, seu usus, et pariter requiritur imperium.** — Prob. I[a] pars. Actus qui voluntatem cum volito conjungit mere affective distinguitur ab actu qui voluntatem conjungit cum volito executive et ut realiter habito. Atqui electio conjungit voluntatem cum volito mere affective nec facit volitum esse obtentum in re. Ergo requiritur alius actus ab electione distinctus qui voluntatem cum volito conjungat in executione et faciat volitum esse habitum in re, qui actus dicitur usus.

Prob. II[a] pars. Sicut datur judicium regulans electionem, ita esse debet judicium regulans executionem. Atqui judicium regulans executionem dicitur imperium, sicut judicium regulans electionem dicitur consilium. Ergo præter consilium requiritur adhuc imperium.

VI. **In quo tandem actu essentialiter et formaliter consistat prædestinatio.** — Alii reponunt essentiam prædestinationis formaliter in actu voluntatis eligentis aliquos ad gloriam et media ad ejus consecutionem, indirecte autem seu connotative in actu intellectus ordinantis et conferentis media inter se et cum fine. Ita præsertim

disp. LXXXVII, c. III; SUAREZ, *De essentia prædestin.*, lib. I, c. XVII, BELLARMIN., *De Gratia*, lib. II, c. IX; P. MUNCUNILL, op. cit., p. 387.

Scotus et Vasquez[1]. Alii autem simul in actu intellectus et voluntatis, præcipue tamen in actu voluntatis. Ita Molina[2]. Alii formaliter et in recto in actu intellectus, licet præsupponat, et connotet actum voluntatis. Ita, post Capreolum, Cajetanum et Ferrariensem, Alvarez, Salmanticenses, Gonet, Bellarminus[3].

Importari actum voluntatis in prædestinatione jam liquet ex ipsa notione electionis, et etiam imperii, quod requirit motionem voluntatis ; consistere tamen formaliter prædestinationem in actu intellectus probatur. Prædestinatio quippe est essentialiter ordinatio, seu *ratio* transmissionis in vitam æternam, unde prædestinati dicuntur *præordinati* : « Et crediderunt quotquot erant præordinati in vitam æternam[4]. » Atqui ordinatio vel ratio transmissionis sunt formaliter actus intellectus, cum ad intellectum, non ad voluntatem, pertineat ideam, seu exemplar et rationem alicujus constituere. Ergo prædestinatio est formaliter actus intellectus.

At in quonam intellectus actu proprie reponatur ? Duo quippe sunt actus, alter nempe regulans electionem et quo de mediorum convenientia judicatur, alter vero quod executionem causat, scilicet imperium. Requitur utique primum, sed formaliter consistit prædestinatio in imperio. Est enim pars providentiæ ac subinde concipi debet, ut providentia, ratio præceptiva ordinationis aliquorum in finem. Sed ratio præceptiva consistit formaliter in præcepto, seu imperio. Ergo in imperio formaliter reponenda est prædestinatio. Demum prædestinatio, cum sit certissima et efficacissima, debet consistere proprie in actu qui sit omnium efficassimus. Sed actus omnium efficacissimus est imperium ; nam per judicium electioni prævium indicatur solum intentio et affectus, dum per imperium tenditur in finem per modum efficaciæ et causalitatis. Ergo prædestinatio formaliter et essentialiter per imperium constituitur[5].

1. Cf. Scot., I *Sent.*, disp. XL ; Vasquez, loc. cit.
2. Molina, *Concordia*, q. xxiii, art. 1 et 2, disp. II ; edit. Lethielleux, p. 428 ss.
3. Cf. etiam card. Billot, 5a edit., p. 267.
4. *Act.*, xiii, 48.
5. Cf. Gonet, loc. cit., a. 2 ss.

ARTICULUS SECUNDUS

DE EFFECTIBUS PRÆDESTINATIONIS

AD ART. 2 S. THOMÆ

I. **Prædestinatio secundum seipsam nihil ponit in prædestinato ; sed multa in prædestinato ponit** ***executio*** **prædestinationis.**

Quærit S. Doctor utrum, quando dicitur : Joannes est prædestinatus, hæc vox *prædestinatus* ponat in Joanne aliquod prædicatum substantiale vel accidentale, ut cum dicitur : Joannes est justificatus. Respondet adhibita distinctione inter prædestinationem secundum se sumptam et executionem prædestinationis. Probatur itaque Ia pars. Prædestinatio est pars quædam providentiæ. Porro providentia non ponit aliquid in rebus provisis, sed solum in intellectu provisoris. Ergo prædestinatio secundum se non ponit aliquid in prædestinatis, sed solum in mente divina, scilicet *rationem* transmissionis, ut art. præced, explicatum est.

Probatur IIa pars. Sicut gubernatio divina ponit in rebus ordinem realem, ita executio prædestinationis est actio virtualiter transiens, quæ ponit in prædestinatis effectus præstantissimos, qui sunt *vocatio*, *justificatio*, *glorificatio*. Hinc necessitas disserendi de prædestinationis effectibus.

II. **Quinam sint proprii effectus prædestinationis**[1]. — Generatim dici debent ea omnia quæ in prædestinatis a Deo causantur ex intentione efficaci conferendi gloriam. Tres communiter a doctoribus assignantur conditiones ut aliquid possit inter effectus prædestinationis recenseri. Primo requiritur ut a Deo causetur ; quia, sicut prædesti-

1. Cf. auctores jam cit. ; præsertim Salmant., disp. IV ; Gonet, disp. III ; Billuart, disp. IX, a. 6 ; Suarez, lib. III, c. ii.

natio est actus Dei, ita prædestinationis effectus debet a Deo repeti. Secundo ex intentione efficaci gloriæ; quia intentio gloriæ efficax est radix et causa electionis et executionis mediorum. Tertio, ut reapse et de facto conducat ad gloriam; quia prædestinatio est efficacissima nec potest in sui executione frustrari.

Alii sunt *proprii* et *immediati* et idcirco proprie supernaturales, ut vocatio et justificatio ac glorificatio; alii naturales in se, qui tamen in finem supernaturalem ordinantur, ut beneficia naturalia, bona indoles, nativitas ex piis parentibus, divitiæ, imo infortunia, calamitates, morbi, etc., ut sunt occasio majoris meriti.

De his tamen fuit controversia. Durandus contendit solam gratiam esse prædestinationis effectum[1]; alii, ut Nominales, solam gloriam; alii, cum S. Bonaventura, primam gratiam et gloriam[2]. Communis tamen sententia retinet tres esse proprios effectus. Apostolus quippe exhibet *vocationem*, *justificationem*, et *glorificationem* ut derivatas immediate a prædestinatione : « Quos autem *prædestinavit*, hos et *vocavit*, et quos vocavit, hos et *justificavit*, quos autem justificavit, hos et *glorificavit*[3]. » Quasi diceretur : quia prædestinavit, *vocavit* et vocatos *justificavit*, et justificatos *glorificavit*; ita quidem ut sit vera connexio cum prædestinatione et dependentia ab ipsa tamquam a radice et causa. Suppetit argumentum obvium. Prædestinatio, cum sit ratio transmissionis salvandorum in vitam æternam, tot præstat effectus quot requiruntur ut salvandi transmittantur reapse in vitam æternam. Atqui tres requiruntur : 1° vocatio, sine qua nihil fit; 2° justificatio in tempore, quæ est medium sine quo non pervenitur ad terminum; 3° glorificatio, nam prædestinatio debet efficaciter attingere ultimum finem in executione. Ergo tres sunt prædestinationis effectus.

III. **De vocatione.** — Nomine vocationis veniunt tum auxilia externa, prædicatio, bona exempla et similia, qui-

1. DURAND., *IV Sent.*, dist. 41, q. II.
2. S. BONAVENT., ibid., art. 1, q. I.
3. *Rom.*, VIII, 30.

bus homo ad salutem supernaturalem attrahitur; tum et præsertim gratiæ internæ quibus præparatur et fit ipsa vocatio. Liquet vocationem efficacem esse prædestinationis effectum, cum reapse ad finem conducat; de vocatione autem inefficaci disputatur : affirmant Thomistæ, negant alii plures[1]. Verum ex æquivocatione quadam provenit dubium. Si censeatur inefficax quatenus nihil prorsus operetur in homine et remaneat simpliciter inutilis, jam vera esset sententia negans; at ita non est : sicut enim nulla gratia sufficiens est simpliciter frustranea, quia reapse aliquid præstat, inclinationes ad malum minuendo et veram facilitatem ab bonum conferendo; ita vocatio, licet non consequantur effectum immediate, disponit tamen, cor emolliendo, animamque excitando, vel aliqua saltem vestigia relinquendo, quæ tandem conversioni inserviunt. Quo pacto respectu prædestinatorum omnis vocatio habet aliquem effectum, saltem remotum, in negotio salutis; et idcirco in electis cadit sub prædestinatione.

IV. **De justificatione.** — Intelliguntur nomine justificationis et gratia sanctificans et gratiæ actuales quibus fit opus salutis. Disputatur, sicut supra, utrum justificatio interdum interrupta sit prædestinationis effectus : affirmant Thomistæ, contra plures alios. Ratio est quia justificatio interrupta non remanet prorsus inutilis; sed mediate inservit ad salutem, ut dictum est de vocatione inefficaci; et insuper quia non perit, sed *reviviscit*, eo quidem pacto ut persistat eadem moraliter et æquivalenter, et jus idem conferat ad gloriam. Remanet igitur verum medium ad finem, et ita sub causalitate prædestinationis concluditur.

Ultima gratia efficax qua conjungitur justificatio cum morte est propriissimus prædestinationis effectus, utpote infallibiliter connexus cum ipsa consecutione finis. Sed etiam tenendum est, contra Molinam[2], bonum usum gratiæ

1. Præsertim VASQUEZ, I P., disp. XCIII, cap. I; VALENTIA, q. XIX, disp. II, q. XIII, punct. 3.
2. MOLINA, q. XXIII, a. 5, disp. I, membr. X; edit. Lethielleux, p. 502 ss.

esse prædestinationis effectum. Distinguit quippe Molina bonum usum prout emanat a libero arbitrio et prout est a Deo. Quam distinctionem expresse rejicit Angelicus, art. 5 : « Non est autem distinctum quod est ex libero arbitrio et ex prædestinatione, sicut nec est distinctum quod est ex causa secunda et causa prima. Divina enim providentia producit effectus per operationes causarum secundarum. *Unde et id quod est per liberum arbitrium est ex prædestinatione.* »

Id quippe quod est maximum opus in negotio salutis debet esse a Deo prædestinante. Sed maximum opus in negotio salutis est bonus usus gratiæ, quo sancti discernuntur ab aliis et qui est ipsa corona liberi arbitrii. Ergo bonus usus gratiæ est a Deo prædestinante. Cf. disserenda postea de gratia efficaci.

V. **De glorificatione.** — Quum hæc sit consecutio finis in executione, debet cadere sub prædestinatione. Licet autem prædestinatio sit immediate de mediis, est etiam mediate de fine, quem media efficaciter et infallibiliter inferunt. Hinc concluditur et gloriam ipsam et omnia quæ gloriam consequuntur esse prædestinationis effectus. « Amorem beatificum, gaudia accidentalia, et omnia quæ beatitudinem et gloriam consequuntur, esse effectus prædestinationis ; cum omnia hæc ad eamdem providentiam pertineant, ad quam pertinent gratia et gloria ; sive ut proprietates necessario connexæ, sive ut accidentia exornantia[1]. »

VI. **De effectibus naturalibus, qui per accidens ducunt ad vitam æternam.** — Generatim admittunt theologi bona fortunæ vel naturæ, ut sunt utilia ad opera virtutum, et, pari jure, mala naturæ ut sunt occasio patientiæ et meriti, esse prædestinationis effectus. Disputatur vero utrum *substantia* prædestinati sit effectus. Cum Thomistis plerisque eligimus sententiam affirmantem. Quidquid enim ad æternam salutem conducit est effectus prædestinationis. Atqui substantia prædestinati reapse conducit ad salutem, ut principium et causa actuum quibus homo justificatur

1. GONET, disp. III, a. 1, n. 15. — Cf. etiam BILLUART, loc. cit.

et gloriam meretur. Ergo est effectus prædestinationis.

Objicitur substantiam esse finem *cui* ; ac proinde non esse effectum.

Resp. : Substantia, licet sit finis *cui* intenditur gloria, est aliunde finis *qui* causatur a prædestinatione, utpote medium necessarium ad habendum justificationem et merita quibus obtinetur gloria. Sub quodam respectu est subjectum prædestinationis. nempe id cui confertur salus ; sub altero autem est effectus prædestinationis, non quidem *elicitive*, cum sit res naturalis, quæ non elicitur a principio supernaturali, sed *imperative*, quatenus prædestinatio ea utitur ut fiant actus necessarii ad salutem.

Peccatum ipsum nullo modo est effectus, cum non possit habere rationem medii ad finem nec a Deo causari. Permissio tamen peccati, juxta Thomistas, licet contradicant Vasquez et alii[1], recenseri potest inter prædestinationis effectus, non absolute, sed quatenus est occasio inserviens et majori humilitati et cautioni ac majori gratitudini. Ratio est quia hoc modo potest ordinari a Deo in finem, cooperari in bonum, et idcirco ad salutem conducit. Porro in prædestinatis quidquid ordinatur a Deo in finem, cadit sub prædestinatione.

Unde S. Thomas textum S. Pauli : « Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum[2] » ita cum Glossa interpretatur : « Usque adeo talibus omnia cooperantur in bonum, ut si qui horum deviant et exorbitant, etiam hoc ipsum eis faciat proficere in bonum. »

---

1. Cf. P. MUNCUNILL, op. cit., p. 441.
2. *Rom.*, VIII, 28. Cf. S. THOM., *Comm. Epist. ad Rom.*, VIII, lect. 6.

ARTICULUS TERTIUS

DE REPROBATIONE[1]

AD ART. 2 S. THOMÆ

I. **Notio reprobationis.** — Nomine reprobationis generaliter intelligitur rejectio alicujus rei tamquam improbæ vel inutilis, ut in hoc dicto S. Pauli : « *Reprobatio* quidem fit præcedentis mandati propter infirmitatem ejus et inutilitatem[2]. » Quo sensu reprobum dicitur quod est rejectione dignum. Theologice autem reprobi vocantur qui ab æterno sunt a Deo rejecti, et reprobatio designat divinæ mentis actum quo Deus aliquos ut malos ab æterna gloria rejiciendos decrevit.

Reprobationem omnes theologi catholici confitentur, at non eodem modo omnes intelligunt. Juxta S. Thomam ejusque discipulos, duplex est reprobatio ; *negativa*, quæ est voluntas permittendi aliquem cadere in culpam, ac *positiva*, quæ est voluntas puniendi culpam ; et subinde reprobatio adæquate sumpta est voluntas permittendi aliquem cadere in culpam et inferendi pœnam pro culpa. Reprobationem negativam acriter impugnant Molinistæ, ut mox explicabitur. Statuenda est imprimis doctrina catholica.

II. **Prima conclusio : Datur in Deo reprobatio ; ita quidem ut nemo ad pœnam damnetur nisi prævisa culpa.** — Utraque pars est de fide.

Probatur I^a pars. Militat contra omnes pelagianos et

1. Consulantur auctores jam citati de prædestinatione ; ac signanter : BANNEZ, in I. P., q. XXIII, a. 3 ; GODOY, in I. P., disp. LXIX ; GONET, Tract. V, disp. V ; GOTTI, tract. VI, q. IV ; SUAREZ, lib. V ; VASQUEZ, disp. XCV ; LUGO, disp. XLIV ; ex recentioribus, PESCH, n. 407 ss ; MUNCUNILL, p. 442 ss etc.
2. *Hebr.*, VII, 18.

rationalistas, qui tum prædestinationem tum reprobationem inficiantur.

Scriptura diversis nominibus utitur quæ reprobationem quoad rem ipsam manifeste asserunt. Reprobos vocat *maledictos* : « Discedite a me, *maledicti*, in ignem æternum[1] » ; vel etiam *filios gehennæ*[2], *filios perditionis*[3], *vasa iræ apta in interitum*[4].

Definitiones Ecclesiæ. Concilium Carisiacum (Kiersy) 853 : « Ceteros autem quos justitiæ judicio in massa perditionis reliquit, perituros præscivit, sed non ut perirent prædestinavit ; pœnam autem illis, quia justus est, prædestinavit æternam[5]. »

Concilium Valentinum III, 855 : « Fidenter fatemur prædestinationem electorum ad vitam et prædestinationem impiorum ad mortem; in electione tamen salvandorum misericordiam Dei præcedere meritum bonum, in damnatione autem periturorum meritum malum præcedere justum Dei judicium[6]. » Hic asseritur existentia tum prædestinationis tum reprobationis et simul differentia inter utramque apprime indicatur.

Ratio theologica ostendit factum et convenientiam.

Quoad factum, certum est Deum in tempore permittere ut aliqui cadant in culpam ; in qua decedentes pœnis addicuntur æternis. Sed quæ facit in tempore Deus, se facturum statuit ab æterno. Ergo ab æterno voluit permittere ut aliqui caderent libere in culpam et decrevit se illaturum pœnam propter culpam libere commissam ; et hæc est reprobatio.

Quoad convenientiam, pertinet ad divinam providentiam permittere aliquem defectum, quem ordinat in bonum. Atqui defectus in creaturis intellectualibus, quæ sunt natura sua peccabiles, est cadere in culpam propter quam decidant a gloria et puniantur. Ergo ad providentiam divinam pertinet ut permittat aliquos labi in culpam, prop-

1. MATTH., XXV, 41.
2. MATTH., XXIII, 15.
3. JOAN., XVII, 12.
4. *Rom.*, IX, 22.
5. Cap. I ; DENZINGER, 316.
6. Can. 3 ; DENZINGER, 322.

ter quam debeant decidere a gloria et puniri ; et hoc dicitur reprobare, quod itaque hæc duo includit : *permittere* culpam et *infligere* pœnam pro culpa libere commissa.

Probatur IIa pars. Contra prædestinatianos, nempe Lucidum, sæculo v, Gottescalk, sæculo IX, Hussitas, sæculo xv ; demum protestantes, juxta quos reprobatio est causa mali, ita quidem ut non prædestinatus ad vitam necessitetur ad malum. Scriptura, e contra, docet Deum misereri omnium, velle vitam omnium, nolle alicujus perditionem, sed omnes vocare ad pœnitentiam. « O quam bonus et suavis est, Domine, spiritus tuus in omnibus ! Ideoque eos qui exerrant corripis, et de quibus peccant admones et alloqueris, ut relicta malitia, credant in te, Domine[1]. » « Patienter agit propter vos, nolens aliquos perire sed *omnes* ad pœnitentiam reverti[2]. » — Huc etiam spectant textus superius allati de voluntate Dei salvifica. Pulchre exprimit S. Augustinus doctrinam fidei : « Potest aliquos sine bonis meritis liberare, quia bonus est ; non potest quemquam sine malis meritis damnare, quia justus est[3]. »

Definitiones Ecclesiæ. Concilium Arausicanum II, 529 : « Aliquos vero ad malum divina potestate prædestinatos esse, non solum non credimus, sed etiam, si sunt qui tantum malum credere velint, cum omni detestatione illis anathema dicimus[4]. » — Concilium Valentinum III, 855 : « Nec ipsos malos ideo perire quia boni esse non potuerunt, sed quia boni esse noluerunt... In damnatione autem periturorum meritum malum præcedere justum Dei judicium[5]. »

Ratio est perspicua. Deus non potest aliquid velle nisi habeat rationem boni. Atqui pœna non supposita culpa non habet rationem boni, sed injusti. Ergo nequit Deus velle pœnam non prævisa culpa.

Ceterum nequit Deus prædestinare ad id quod maxime odit. Sed quod maxime odit est peccatum. Ergo implicat absolute Deum prædestinare ad peccatum.

1. *Sap.*, XII, 1, 2.
2. II PETR., III, 9.
3. S. AUGUSTIN., *III Cont. Julian.*, c. XVIII ; *P. L.*, XLIV, 721.
4. Can. 25 ; DENZINGER, 200.
5. Can. 2, cap. III ; DENZINGER, 321, 322.

III. **Quæstio scholastica de reprobatione negativa.** — Reprobationem negativam inficiantur Molinistæ puri, præsertim Vasquez, et nostro ævo multi ut Franzelin, Muncunill, Van der Meersch[1]. Alii autem theologi qui gratuitam electionem admittunt eo ipso quamdam reprobationem negativam confitentur ; sed in explicatione mira est varietas. Juxta Suarez, Ruiz, etc., reprobatio negativa est mera non electio, seu mera electionis omissio. Idem loquendi modus adhibetur a nonnullis recentioribus, ut cl. L. Janssens. « Quare vocem eligimus mere negativam et dicimus esse *non-electionem*... Sed et hanc *non-electionem* œconomiæ naturæ lapsæ subordinamus[2]. »

Thomistæ generatim docent in reprobatione negativa importari verum actum ; sed aliunde discrepant in modo exponendi : dum quidam ponunt actum quo Deus ante prævisa demerita aliquos homines excludit a gloria tamquam a beneficio indebito, alii admittunt solum actum quo Deus vult permittere aliquos sua culpa excidere a gloria. Primum loquendi modum adhibent præsertim Bannez[3], Alvarez, Salmanticenses, Joannes a S. Thoma, Godoy, Gonet, Contenson ; alterum vero Goudin, Billuart et recentiores Thomistæ.

Omnes tamen Thomistæ conveniunt in principali asserto, scilicet dari aliquam reprobationem negativam, quæ non est mera omissio, sed verum includit actum, nec aliunde voluntati salvificæ obstat.

IV. **Secunda conclusio : Datur aliqua reprobatio negativa, quæ tamen nullam importat injustitiam nec ullatenus excludit voluntatem salvificam antecedentem.** — Probatur imprimis auctoritate S. Pauli : « Cum enim nondum nati fuissent, aut aliquid boni egissent aut mali, ut secundum electionem propositum Dei maneret, non ex operibus, sed ex vocante dictum est ei : quia major serviet minori, sicut scriptum est : Jacob dilexi, Esau autem odio habui[4]. »

1. Cf. P. MUNCUNILL, *De Deo Uno et Trino*, p. 444 ; VAN DER MEERSCH, p. 464, qui opinionem Thomistarum *falsam* pronuntiat.
2. L. JANSSENS, *De Deo Uno*, t. II., p. 447.
3. Cf. BANNEZ, SYLVIUS et ceter. commentat. in q. XXIII.
4. *Rom.*, IX, 11-13.

Hic sermo est de quadam dilectione quæ est gratuita, et de quodam odio, seu quadam rejectione quæ non repetitur ex operibus.

Reponunt adversarii sermonem esse de benedictionibus ordinis temporalis, quibus Jacob præ Esau fuit cumulatus.

At, licet textus Malachiæ[1] intelligi possit de ordine temporali, Paulus tamen spiritualiter interpretatur de ordine supernaturali, ut clare evincunt quæ subdit : « Ut ostenderet divitias *gloriæ* suæ in vasa misericordiæ quæ preparavit in gloriam (v. 23). » Unde, sicut dilectio de qua hic agitur pertinet ad prædestinationem *gloriæ*, ita odium pertinet ad reprobationem ; et idcirco, Deus absque merito præviso aliquem eligit et aliquem reprobat[2], id est vult permittere ut aliquis propria culpa excidat a gloria, licet nullatenus velit pœnam ante prævisa demerita.

Ceterum, thesis constabit ex dicendis de gratuita electione. Nec in hoc ulla deprehendi potest injustitia. Nam provisor universalis non tenetur omnia defectibilia in finem reapse conducere, secus omnia essent de facto indefectibilia. At, si non tenetur conducere efficaciter omnia in finem, potest permittere ut aliqua a fine deficiant. Si autem potest permittere juste, potest etiam habere voluntatem permittendi. Ergo voluntas permittendi ut aliqui deficiant a fine, seu reprobatio negativa, est prorsus rationabilis et fundata, nec ullam inducit injustitiam in Deo permittente et reprobante. Conciliatur itaque cum vera voluntate salvifica. Vera quippe est voluntas salvifica, licet antecedens, quæ nihil aufert de libertate hominis, sed auxilia vere sufficientia omnibus providet. Atqui reprobatio negativa sensu explicato nihil substrahit homini de viribus liberi arbitrii, nec media ad salutem excludit : licet quippe Deus majora beneficia et auxilia efficacia subministret electis, omnibus tamen præparat beneficia vera et auxilia sufficientia, quibus tamen mali abutentur. Sicut ergo herus, relinquendo pecuniam in aperto loco vult serio famulæ honestatem, licet velit permittere ut famula pecuniam sic expositam furetur, vel sicut largiens eleemosynam pauperi facit opus veræ misericordiæ, licet velit permittere ut pauper illa pecunia abutatur ; ita Deus vera voluntate intendit omnium salutem, tametsi velit permittere ut aliqui beneficiis abutantur, et in illo abusu perseverantes deficiant a fine et pœnas sibi promereantur æternas.

Quod etiam in legislatoribus humanis aliquatenus deprehenditur : volunt enim, antecedenter ad omnem *casum*, permittere ut aliqui legem offendant et inde puniantur, licet non velint pœnam ante delictum.

1. MALACH., I, 2.
2. Cf. S. THOM., *Comment. in epist. ad Rom.*, c. IX.

V. **Tertia conclusio : Reprobatio negativa non consistit in mera non electione, seu omissione electionis.** — Probatur imprimis verbis S. Thomæ, quæ sunt expressissima in hoc art : « Sicut prædestinatio includit voluntatem conferendi gratiam et gloriam, ita reprobatio *includit voluntatem* permittendi aliquem cadere in culpam et inferendi damnationis pœnam pro culpa. » Quocirca, juxta Angelicum sicut prædestinatio includit actum positivum propter duo : et ad largiendam gratiam et ad conferendam gloriam, ita reprobatio adæquate sumpta includit actum positivum propter duo : et ad permittendum peccatum et ad infligendam pœnam pro culpa. Ex parte porro qua vult permittere peccatum, est reprobatio negativa. Ergo reprobatio etiam negativa positivum actum importat.

Probatur ratione. Reprobatio negativa est pars providentiæ, ad quam pertinet aliquem defectum permittere. Sed providentia verum ac positivum actum includit. Ceterum ex ipsa notione reprobationis negativæ deprehenditur necessitas actus, cum intelligatur reprobatio negativa voluntas permittendi ut aliquis deficiat. Quapropter vel neganda est simpliciter reprobatio negativa, ut reapse negant molinistæ, vel concedendum est importari ex parte Dei actum positivum.

VI. **De actibus in quibus reponitur reprobatio.** — In reprobatione porro, præsertim adæquate sumpta, concurrunt actus et *voluntatis et intellectus*, ut possint imperari permissio lapsus et inflictio pœnæ pro culpa. In aliquo igitur conveniunt prædestinatio et reprobatio ; quatenus. sicut præ-

destinatio est præparatio gloriæ, ita reprobatio sit præparatio pœnæ ; sed quam maxime differunt : dum enim prædestinatio est præparatio mediorum quibus efficaciter pervenitur ad gloriam, reprobatio nullatenus est præparatio peccatorum quibus pervenitur ad pœnam.

VII. **De duplici explicatione Thomistarum.** — Si sumerentur stricte verba priorum Thomistarum, nempe reprobationem consistere in voluntate excludendi aliquos a gloria ut beneficio indebito, rigidiorem exhiberet sententiam, quæ conciliari difficile posset cum voluntate Dei salvifica.

Nec verum est gloriam esse homini elevato beneficium simpliciter indebitum. Licet enim gloria excedat absolute omnes naturæ nostræ exigentias, supposita tamen elevatione hominis ad ordinem supernaturalem, gloria est finis necessarius. Homo quippe tenetur tendere ad gloriam tamquam ad unicum finem, etiam post peccatum originale. At, si homo tenetur tendere, gloria non est ipsi beneficium simpliciter indebitum : nam aliquid *debetur* ei qui *tenetur*. Ergo, etiam post peccatum originale, quia semper remanet elevatio hominis ad finem supernaturalem, gloria non est beneficium simpliciter indebitum, ac subinde habere nequit Deus voluntatem excludendi aliquos a gloria tamquam a beneficio indebito.

Si autem spectetur, non secundum ipsa verba prout materialiter sonant, sed secundum scopum quem intendit, explicatio prima posset cum altera Thomistarum sententia conciliari. Quid est enim proprie indebitum ? *Consecutio* effectiva gloriæ. Unde, licet Deus nullum positive excludat a gloria tamquam beneficio indebito, potest tamen independenter a prævisione cujusvis peccati velle permittere ut aliquis a consecutione effectiva gloriæ excludatur propria culpa.

In qua voluntate nulla est injustitia, ut explicavimus, cum non teneatur provisor universalis omnia defectibilia in finem *reapse* conducere (n. IV). In eo itaque consistit reprobatio negativa, quod Deus, independenter a prævisione cujusvis peccati velit *permittere* ut aliqui deficiant

et sic excludantur a gloriæ consecutione, licet nemini velit pœnam ante prævisa peccata[1].

VIII. **De motivo reprobationis.** — Non esse igitur motivum reprobationis negativæ peccatum actuale, constat ex præcedenti expositione. Peccatum autem originale dici potest ratio sufficiens ut totum genus humanum remaneret extra viam salutis, quo sensu loquuntur S. Augustinus et S. Thomas, dum rationem reprobationis desumunt ex peccato originali, et pariter concedunt plures theologi peccatum originale in his in quibus non remittitur ingredi de facto motivum reprobationis. At in his in quibus remittitur nullatenus dici potest reprobationis motivum. Ita præsertim Billiart, contra Gonet et alios plures. Ratio est quia Deus non potest ut motivum reprobationis inspicere quod totaliter remittit, quodque non amplius odit, cujus non meminit amplius, in quo nihil est damnationis. Atqui hujusmodi est peccatum originale remissum, teste concilio Tridentino : « In renatis nihil odit Deus, quia nihil est damnationis iis qui vere consepulti sunt cum Christo per baptismum[2]. » Ergo peccatum originale in iis quibus remittitur nullatenus ingreditur motivum reprobationis[3]

Ascendendum est igitur ad altiorem rationem. « Sed quare hos elegit in gloriam et illos reprobavit, non habet rationem nisi divinam voluntatem[4]. »

Ex una parte, creatura intellectualis est et defectibilis et labilis, ac subinde, ut magis innotescat illa defectibilitas cujusvis entis creati, potest juste Deus permittere ut quidam angeli vel homines a fine ultimo, qui est gloria, decidant ; aliunde, etiam in damnatione periturorum, manifestantur attributa divina : et justitia, quæ ordinem læsum vindicat, et misericordia, quæ perituris multa beneficia gratuita contulit et quæ post mortem punit etiam citra condignum. « Voluit igitur Deus, ait S. Thomas

1. Quapropter vocare *falsam* Thomistarum sententiam, ut dicit VAN DER MEERSCH, n. 604, est injustam sententiæ catholicæ inurere censuram.
2. Sess. V, can. 5.
3. Quoad cætera cf. BILLUART, dissert. IX, art. 9.
4. S. THOM., hic. a. 5 ad 3.

(ibid.), in hominibus quantum ad aliquos, quos prædestinat, suam repræsentare bonitatem, per modum misericordiæ, parcendo, et quantum ad aliquos, quos reprobat, per modum justitiæ, puniendo. »

IX. **De effectibus reprobationis.** — Discrimen intercedit maximum inter prædestinationem, quæ causat tum gratiam in præsenti, tum gloriam in futuro, et reprobationem, quæ nullatenus est causa peccati, sed tantum pœnæ. Quoad bona etiam naturalia attenditur differentia ; nam in prædestinatis bonæ dotes et dona cetera, imo substantia ipsa, sunt effectus prædestinationis ; in reprobis autem hæc omnia, quibus illi abutuntur, non sunt reprobationis effectus, nec a Deo conferuntur ut vergant in perditionem, sed a Dei bonitate ac misericordia derivantur.

Dicuntur porro effectus reprobationis ea quæ in reprobis de facto conducunt ad damnationem Deo permittente vel ordinante ad manifestationem suorum attributorum.

Sunt præsertim tres : permissio peccati *non remittendi*, quod itaque ad damnationem conducit ; 2° derelictio peccatoris, qui gratiis abusus est ; 3° ipsa damnatio pro culpis. Primus opponitur vocationi ; alter justificationi ; ultimus, glorificationi.

Ex hac doctrina apparent iterum Dei bonitas, quæ nullum etiam impium mediis salutis destituit, et summa erga electos misericordia, juxta illud : « Perditio tua, Israel, tantummodo in me auxilium tuum[1]. »

---

1. OSEE, XIII, 9.

ARTICULUS QUARTUS

DE GRATUITA DEI ELECTIONE IN PRÆDESTINATIS

AD ART. 4 ET 5 S. THOMÆ

I. **Omnes prædestinati sunt a Deo electi et dilecti.** — In Scripturis prædestinati dicuntur electi. « Et congregabunt *electos* ejus a quatuor ventis, a summis cœlorum usque ad terminos eorum[1]. » Liquet ex toto contextu sermonem esse de prædestinatis, qui cum Christo regnum Dei possidebunt. « Surgent pseudochristi... et dabunt signa magna et prodigia, ita ut in errorem inducantur, si *fieri* potest, etiam *electi*[2]. » Hic asseruntur simul et existentia electionis et ejus infallibilitas, ita ut aliter fieri nequeat. Alibi docet Christus illam electionis infallibilitatem repetendam esse ex specialissima Dei providentia, quæ etiam dies breviat propter electos. « Et nisi breviasset Dominus dies, non fuisset salva omnis caro, sed *propter electos* quos elegit breviabit dies[3]. » Similiter S. Paulus exhibet *electos* Dei ut specialiter dilectos et ad salutem infallibiliter transmittendos : « Quis accusabit adversus *electos* Dei[4] ? » — « Ideo omnia sustineo *propter electos*, ut et *ipsi salutem consequantur, quæ est in Christo* Jesu cum *gloria* cœlesti[5]. » Probatur ratione. Prædestinatio supponit electionem et electio dilectionem. Ergo prædestinati sunt electi et dilecti. Probatur antecedens. Prædestinatio, utpote pars providentiæ, est ratio in intellectu existens, præceptiva ordinationis aliquorum in salutem æternam. Atqui ratio præceptiva, ordinationis in finem præsupponit voluntatem finis, et secundum quod voluntas finis est antecedens vel con-

1. MATTH., XXIV, 31.
2. MATTH., XXIV, 24.
3. MARC., XIII, 20.
4. *Rom.*, VIII, 33.
5. *II Tim.*, II, 10.

sequens, fit præparatio mediorum sufficientium vel efficacium. Ergo prædestinatio supponit voluntatem qua Deus vult bonum æternum prædestinato. Sed velle bonum æternum est diligere, et velle bonum uni præ alio est *eligere*. Ergo prædestinatio supponit electionem et electio dilectionem. Itaque Deus eligit quatenus quosdam, bonum ipsis volendo, aliis præfert, seu præ aliis diligit.

Hinc electio est quædam prædilectio, et sicut dilectio in Deo non supponit bonum in rebus nec ab objecto pendet, ut amor noster, sed bonitatem infundit in rebus[1]; ita electio nequit esse passiva, a creaturis pendens, sed gratuita et causa boni, ut est jam uberius explanandum.

II. **Quid certum, quidve controversum**. — Prædestinatio apud nonnullos dupliciter accipitur : *adæquale*, pro gratia et gloria simul, et hoc sensu de fide est prædestinationem non esse ex meritis, sed gratuitam ; 2° *inadæquale*, pro gratia tantum vel gloria tantum, et sub hoc respectu gloria dici potest causa finalis gratiæ et gratia causa meritoria gloriæ.

Alii autem theologi distinctionem illam rejiciunt reponendo prædestinationem consistere in indivisibili, quia transmissio alicujus in finem vitæ æternæ comprehendit indivisilibiter complexum vocationis, justificationis, finalis perseverantiæ, et consequentis glorificationis[2].

Quidquid sit de illa distinctione, duo animadvertenda sunt de quibus omnes theologi conveniunt : 1° de fide est prædestinationem adæquate sumptam esse gratuitam, cum impossibile sit mereri primam gratiam[3], qua deinde meremur gloriam ; 2° de fide est pariter gloriam in executione meritis conferri tamquam coronam, si quidem definit concilium Tridentinum hominem justificatum *vere mereri* gloriam æternam[4].

Quapropter non quæritur utrum velit Deus *conferre gloriam gratis*, id est sine meritis, sed utrum *gratis eligat* aliquem, id est, independenter a meritis prævisis.

1. Cf. S. THOM., Iª IIªᵉ, q. CX, a. 1.
2. Ita card. BILLOT, *De Deo Uno et Trino*, edit. V, p. 269.
3. Conc. Trid., sess. VI, can. 1 et ss.
4. Sess. VI, can. 32.

In hoc ergo vertitur difficultatis cardo : utrum ante omnem meritorum prævisionem fiat *discretio*, seu *electio discretiva* unius salvandi præ alio. Si electio est absolute gratuita, admittenda est eo ipso reprobatio negativa, quæ electioni opponitur.

Electio est proprie personarum, prædestinatio simul et personarum et beneficiorum.

Tres præcipuæ sunt generaliores sententiæ[1]. Prima, quæ est Catharini, distinguit : electio ad eximiam sanctitatem et præcellentem gloriam est gratuita et a prævisione meritorum independens, electio autem communium sanctorum non est ante prærvisa merita.

Secunda sententia, quam defendunt Thomistæ, Scotistæ, Augustinenses, Congruistæ, scilicet Suarez, Toletus, Bellarminus, Salmeron, etc., tenet absolute electionem omnium prædestinatorum esse simpliciter gratuitam ; licet in modo explicandi sit diversitas. Tertia, quæ a puris Molinistis propugnatur, scilicet Molina, Vasquez, Lessio, Becano, etc., statuit electionem salvandorum a reprobis ex prævisione meritorum dependere. : Deus nempe vult æqualiter omnibus salutem, licet non omnibus gratias æquales : quos quidem prævidet gratiæ usque in finem cooperaturos prædestinat, quos autem prævidet gratia abusuros, reprobat. Contra quam sententiam vim habent verba D. Thomæ : « Prædestinatio (sic intellecta) non esset per electionem prædestinantis, quod est contra auctoritatem Scripturæ et dicta Sanctorum[2]. » — « Sunt etiam alii qui explicant electionem efficacem ad gloriam et prædestinationem per unicum decretum, et defendunt prædestinationem ante prævisa merita, ut card. Billot[3]. » — Verum isti gra-

1. Cf. inter ceteros auctores : CAPREOL., I Sent. dist. 41, q. I ; DURANDUS, SCOTUS, HERVÆUS, ibid. ; CAJETAN, BANNEZ, ZUMEL, JOAN. A S. THOM., etc. ; in q. XXIII, I. P. ; SOTO et TOLET., in epist. *ad Rom.*, cap. IX ; SUAREZ, lib. I, *De Prædest.* cap. VIII ; ALVAREZ, *De Auxiliis*, disp. XXXVI ; SALMANT., disp. IX, GONET, BILLUART, loc. cit. ; MOLINA, art. 3, 4 et 5, disp. 1, membr. 6 et 11 ; LESSIUS, *De Prædest*, sect. II, et *De Perfection. divin.*, cap. II. VASQUEZ, disp. LXXXIX et XC ; BECANUS, *Summ. Theol.*, c. XIV, q. IV ; et recentiores theologi jam cit.
2. Cf. S. THOM., q. VI, *De Verit.*, a. 3.
3. P. MUNCUNILL, op. cit., p. 393-394. Cf. card. BILLOT, q. XXIII-XXIV.

tuitatem non admittunt sensu nostro et reprobationem negativam prorsus rejiciunt.

III. **Prima conclusio : Electio discretiva salvandorum a reprobis gratuita omnino est omnemque meritorum præscientiam antecedit. Probationes ex Scriptura.** — Efficax probatio desumitur ex S. Paulo : « Benedictus Deus et Pater Domini nostri Jesu Christi, qui benedixit nos in omni benedictione spirituali in cœlestibus in Christo. Sicut elegit nos in ipso ante mundi constitutionem, ut essemus sancti et immaculati in conspectu ejus in charitate. Qui prædestinavit nos in adoptionem filiorum per Jesum Christum in ipsum, secundum propositum voluntatis suæ... In quo etiam et nos sorte vocati sumus prædestinati secundum propositum ejus, qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ[1]. » In quo textu quatuor præsertim sunt animadvertenda : 1° Deus nos *elegit*, non *quia* eramus sancti, sed *ut* essemus sancti, ita scilicet ut sanctificatio, seu justificatio, sit effectus electionis. 2° Nos elegit secundum *propositum voluntatis* suæ, seu per liberum decretum. 3° *Sorte* sumus electi, quatenus nulla est causa ex parte nostra, sed *gratis* a massa perditionis separando elegit nos, ut explicat S. Thomas[2]. 4° Elegit nos ad regnum seu ad gloriam. Agitur quippe de tali benedictione qua efficimur proprie *benedicti*, ut constat ex prioribus verbis : *Benedixit nos in omni benedictione spirituali in cœlestibus*. Porro, non mera electione ad gratiam, sed sola electione ad gloriam, sumus proprie *benedicti*; hinc soli prædestinati dicuntur a Christo benedicti : « Venite, *benedicti* Patris mei[3]. » Quapropter recte concludit S. Augustinus : « Electi autem sunt ad *regnandum cum Christo*... Illos elegit ad obtinendum regnum suum[4]. » Ergo electio discretiva *ad regnum æternum* est prorsus gratuita, quasi *sorte*, secundum *propositum*, seu decretum divinæ voluntatis; non autem ex prævisis nostris meritis. Pari vel majori adhuc efficacia gratuitatem illam asserit Apostolus in epistola ad Romanos.

1. *Ephes.*, I, 3-5, 11.
2. S. THOM., *Comment.* in h. l. *Epist. ad Ephes.*
3. MATTH., XXV, 34.
4. S. AUGUSTIN., *De correpl. et Gratia*, c. VII ; *P. L.*, XVIV, 924 ss.

Docet imprimis prædestinationem esse radicem et causam ex qua oriuntur omnia beneficia supernaturalia, nempe et *vocationem*, et *justificationem*, et *glorificationem* : « Quos autem prædestinavit, hos et vocavit ; et quos vocavit, hos et justificavit ; quos autem justificavit, illos et glorificavit[1]. » « Quem textum sic interpretatur S. Augustinus : « *Non ergo alios sed quos prædestinavit*, ipsos et vocavit ; nec alios, sed quos ita vocavit, ipsos et justificavit ; nec alios, sed quos prædestinavit, vocavit, justificavit, ipsos et glorificavit, illo utique fine qui non habet finem[2]. » Unde sine prædestinatione non est in electis vocatio, neque justificatio; non ergo eligit et prædestinat quia erunt sancti, sed potius quia eligit et prædestinat erunt sancti. Et hæc est absoluta electionis gratuitas. Quam gratuitatem iterum confirmat Apostolus : « Cum enim nondum nati fuissent, aut aliquid boni egissent, aut mali, ut secundum electionem propositum Dei maneret, non ex operibus, sed ex vocante dictum est ei : quia major serviet minori... Igitur non volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei... Ut ostenderet divitias gloriæ suæ in vasa misericordiæ, quæ præparavit in *gloriam*[3]. » Licet electio Jacob præ Esau intelligi possit de bono temporali, in loco citato Malachiæ, figurate tamen illam interpretatur S. Paulus de electione in ordine supernaturali, imo de electione ad gloriam, in qua Deus ostendit divitias gloriæ suæ in vasa misericordiæ quæ præparavit in *gloriam*.

Itaque datur aliqua electio ad gloriam ita gratuita ut sit *secundum propositum* Dei et refundi debeat, non in hominem volentem aut currentem, sed in solum Deum miserentem, et ut qui eligunt ır sint proprie vasa *misericordiæ*. Atqui, si electio discretiva fieret ex prævisis meritis, non esset proprie secundum Dei *propositum* seu decretum, nec in solum Deum refunderetur ut misericordia, sed ex libero arbitrio volente et currente repeteretur. Ergo. Nec contextum epistolæ attendunt qui objiciunt sermonem esse,

1. *Rom.*, VIII, 30.
2. S. AUGUSTIN., *De Prædestin. Sanctorum*, c. XVII ; *P. L.*, XLIV, 985 ss.
3. *Rom.*, IX, 11-23.

non de prædestinatione ad *gloriam*, sed solum de prædestinatione ad *fidem* vel ad *gratiam*. Hanc interpretationem excludit ipse Apostolus, dum opponit vasa *iræ apta in interitum* et *vasa misericordiæ quæ præparavit in gloriam* : sicut vasa iræ sunt reprobi simpliciter, ita vasa misericordiæ sunt prædestinati simpliciter, scilicet ad gloriam. Ergo totus contextus evincit gratuitatem prædestinationis ad gloriam.

Hinc oritur ipsa difficultas quam opponunt adversarii : « Quid adhuc queritur ? voluntati ejus quis resistit ? » In aliorum sententia obvia esset responsio, imo evanesceret difficultas, cum electio sit præscientia boni operis. Non ita respondet Apostolus, nec suppositum negat, nec difficultatem attenuat, sed potius confirmat ; nec solutionem ex parte hominis quærit, sed ad mysterium confugit et ad divinam voluntatem, quæ in eligendo nullam habet rationem nisi seipsam : « O homo, tu quis es qui respondeas Deo... An non habet potestatem figulus luti ex eadem massa facere aliud quidem vas in honorem, aliud vero in contumeliam ? » Ergo electio discretiva, sicut reprobativa, est gratuita et independens a prævisis operibus, sed refundenda in voluntatem Dei, quæ libere et juste potest assumere vel relinquere.

Eodem sensu valent verba Christi Domini : « Nolite timere, pusillus grex, quia *complacuit* Patri vestro dare vobis regnum[1]. » Unde electio ad regnum est ex gratuito Dei *placito*, licet in executione conferatur regnum propter merita, sicut pœna infligitur propter demerita.

Quocirca objectio quam eruunt adversarii ex formula judicii generalis evanescit, ex comparatione utriusque sententiæ, pro bonis nempe et pro malis : « *Venite... possidete* paratum vobis regnum a constitutione mundi. Esurivi enim... *Discedite* a me, maledicti, in ignem æternum... Esurivi enim... et non dedistis mihi manducare[2]... » « Quasi diceret prædestinatis : *Possidete* regnum, quia fecistis opera misericordiæ ; et reprobis : *Discedite* a me, quia non fecistis opera misericordiæ ; quod totum spectat ad executionem[1]. »

1. Luc., xii, 33 ; Luc., x, 21.
2. Matth., 34-46.

IV. **Probationes ex Traditione**. — Maximi est momenti auctoritas S. Augustini, qui est in hac materia spectatissimus doctrinæ catholicæ testis contra hæreticos. Ipsa definitio quam tradit S. Doctor importat gratuitam electionem[2] ; nam, si prædestinatio est præscientia qua Deus ea prædestinat *quæ est ipse facturus*, non pendet a meritis prævisis ; pariter[3], si prædestinatio est *præparatio* beneficiorum, est causa meritorum, non autem prævisa merita supponit (supra ad art 1, n. ii). Perpetuo docet Deum « non pro meritis nostris nos ad æternam vitam, sed *pro sua miseratione* perducere[4]. » Non autem proprie diceretur *pro miseratione*, si electio ipsa non esset gratuita, quia tunc electio prævidet, explorat, non autem facit.

Iterum docet *discretionem* fieri *divinæ gratiæ largitate* et ex illa provenire cetera beneficia, fidem, justificationem, perseverantiam : « Quicumque ergo ab illa originali damnatione ista DIVINÆ GRATIÆ LARGITATE DISCRETI SUNT non est dubium quod et procuratur eis audiendum evangelium, et cum audiunt credunt, et in fide, quæ per charitatem operatur, usque in finem perseverant, et, si quando exorbitant, correcti emendantur[5]. » Discretio igitur seu electio discretiva est omnino gratuita, utpote ex divinæ gratiæ *largitate*, et infallibiliter præstat ut fiat resurrectio a lapsu et finis ultimus obtineatur. Assignat porro Augustinus differentiam inter electionem sanctorum et electionem Judæ : « Electi autem sunt ad regnandum cum Christo, non quomodo electus est Judas ad opus cui congruebat[6]. » Quæ verba ostendunt sermonem esse de electione, non ad gratiam, quæ communis fuit etiam Judæ, sed ad gloriam, quæ propria est prædestinatis.

1. Billuart, dissert. ix, art. 5, obj. 1°.
2. *De Prædestinatione Sanctorum*, c. x, n. 11 ; *P. L.*, xliv, 975.
3. *De dono perseverantiæ*, c. xiv, n. 35 ; *P. L.*, xlv, 1014.
4. S. Augustin., *De Gratia et Liber. Arbitr.*, c. ix ; *P. L.*, xliv, 893.
5. *De Corrept. et Gratia*, c. vii ; *P. L.*, xliv, 924.
6. *Ibid.*

Si quando ponit Augustinus præscientiam ante prædestinationem, intendit præscientiam *practicam* et *causalem*, qua præscivit ea quæ erat ipse facturus ; quæ quidem scientia decretum divinum supponit. Dum autem recolit Augustinus prædestinationem pendere a nostra obedientia et cooperatione, loquitur de ordine executionis, in quo certissime non datur regnum nisi iis qui volunt accipere[1].

De mente D. Thomæ dubium moveri a nemine potest qui recolit Angelici doctrinam de causalitate scientiæ divinæ ; de cognitione futurorum (q. 14. a. 8, 13) ; de voluntate Dei, de reprobatione, et de electione in hoc art. ad 3 : « Quare hos elegit in gloriam et alios reprobavit, *non habet rationem nisi divinam voluntatem.* » Quod jam alibi asseruerat : « Causa prædestinationis nihil est aliud quam bonitas Dei[2]. » Quocirca adstruere ceu rationem electionis prævisionem meritorum per scientiam mediam est a via S. Thomæ totaliter aberrare, qui nonnisi voluntatem divinam ut electionis rationem agnoscit.

Ceterum omnia principia S. Thomæ quæ scientiam mediam excludunt, et gratuitatem electionis statuunt. Cf. supra ad art. 13, q. XIV.

Ex documentis ecclesiasticis sufficiat allegare concilium Valentinum III, 855 : « Fidenter fatemur prædestinationem electorum ad vitam et prædestinationem impiorum ad mortem : in electione tamen salvandorum misericordiam Dei præcedere meritum bonum, in damnatione autem periturorum meritum malum præcedere justum Dei judicium[3]. »

Essentiali ergo discrimine differt modus prædestinationis et modus reprobationis : dum enim prædestinatio *præcedit* merita, reprobatio, e contra, *sequitur* demerita. Porro in opposita sententia utrumque eodem modo contingit : prædestinatio sequitur prævisa merita, sicut reprobatio prævisa demerita. Ergo non salvatur in ipsa discrimen illud quod verba concilii tam clare efferunt.

Objicitur : Sermonem esse de ordine executionis tantum,

1. *In Psalm.* CXXVI, n. 5 ; *P. L.*, XXXVII, 1671.
2. *De Verit.*, q. VI, a. 2.
3. Can. 5 ; DENZINGER, 322.

in quo attenditur differentia, quia Deus nullatenus cooperatur damnationi, dum multa dona gratuita confert electis.

Resp. : Loqui concilium de prædestinatione, de electione, de præscientia, de sententia : « Apud quem est, ut sanctus Augustinus ait, *tam fixa sententia quam certa præscientia*[1] » Quæ omnia referuntur ad ordinem intentionis.

Unde instauratur et confirmatur argumentum. In præscientia, in sententia æterna, in electione Dei, viget discrimen inter modum quo Deus prædestinatos eligit et quo reprobos condemnat. Atqui, si electio est tantum prævisio meritorum, non jam retinetur illud discrimen ; nam reprobatio est tantum prævisio demeritorum. Ergo ex mente concilii electio non est mera prævisio, sed gratuita prædilectio.

Pariter, quæ docet concilium Tridentinum de prædestinatione, quam exhibet ut *mysterium inscrutabile*[2], innuunt prædestinationem fieri, non per merita prævisa prædestinatorum, quod tolleret rationem mysterii, sed per gratuitam electionem prædestinantis, in quo reponitur proprie *arcanum* mysterium, cum inscrutabilis sit Dei voluntas.

V. **Rationes theologicæ.** — Arg. I^{um} ex electione parvulorum, ad quam frequenter provocat S. Augustinus contra Pelagianos. Ex duobus parvulis alterum Deus eligit, alterum relinquit : ut, dum alter cum gratia baptismi, alter vero absque baptismo decedit[3]. Porro hæc discretio causam non habet prævisionem meritorum, sed in solam Dei voluntatem et bonitatem refunditur. Ergo hæc saltem electio est gratuita. Cur autem haberet Deus duplicem eligendi modum ? Nulla suppetit ratio id supponendi, ut evincunt argumenta.

Arg. II^{um}. Electio, sicut ex prædictis constat, est dilectio aliquorum præ aliis. Atqui dilectio in Deo non provocatur a bono præviso, sed potius quia Deus vult bonum,

1. *Ibid.*
2. Cf. conc. Trident., sess. VI, cap. XII, can. 15 et 17.
3. Cf. S. AUGUSTIN., *De Correpl. et Gratia*, c. VIII, *De Prædest. Sanctorum*, c. XIV ; *P. L.*, XLIV, 926, 927, 979.

causat bonum ; nam amor Dei non pendet a bono creato, sed infundit bonitatem in rebus[1] ; et, quia unum præ alio diligit, meliorem efficit. Ergo Deus eligit, non quem meliorem præscit, sed quem meliorem facit. Sed eligere hoc modo est gratuito eligere. Ergo electio in Deo est gratuita.

Confirmatur. Cum voluntas divina, utpote summe independens, nequeat a bono creato moveri, nequit pro fine habere bonitatem divinam. Atqui electio quæ pro fine habet bonitatem divinam est gratuita, nec a bono creato oritur aut provocatur. Ergo electio Dei est prorsus gratuita.

Arg. IIIum. Nullus ordinate eligens vult media ante finem, sed, quia prius intendit finem, media vult et ordinat in finem. Atqui, si Deus eligeret ex prævisis meritis, media vellet ante finem, cum gloria sit proprie finis et merita sint media ad gloriam. Ergo Deus non eligit ex prævisis meritis sed gloriam vult ante merita.

Objicitur finem habere rationem præmii et idcirco intendi post merita.

Resp. : Licet gloria in executione sit præmium nec conferatur nisi *post* merita et *propter* merita, simpliciter tamen gloria est finis, propter quem Deus vult esse merita. Quapropter merita non habent nisi rationem medii et causæ disponentis, gloria proprie habet rationem causæ finalis. Unde, ne penitus evertatur principium finalitatis, oportet ut finis prius intendatur quam media et gloria prius quam merita.

Arg. IVum. Cum electio respondeat scientiæ, ibi est electio gratuita et causa boni, ubi scientia est causa rei. Atqui in Deo scientia est causa rei futuræ etiam liberæ. Ergo in Deo electio est gratuita et causa meriti futuri, nedum sit a merito futuro provocata. Unde constat conclusio ex omnibus argumentis quæ statuunt causalitatem scientiæ divinæ (supra, ad q. XIV).

VI. **De gratuitate prædestinationis contra quosdam congruistas.** — Gratuitatem electionis tuentur nonnulli congruistæ cum Thomistis, sed aliter explicant et alio medio defendunt Electio, juxta quosdam, est gratuita, quatenus Deus ante prævisionem meritorum vult gratuito ponere hos homines in circumstantiis congruis in quibus prævidet per scientiam mediam illos bene usuros gratia ; quo usu bono præviso, illos prædestinat ad gloriam. Quod igitur censetur gratuitum est prædestinatio ad illas circumstantias et gratias congruas ; sed prius prædestinat Deus ad gratiam quam ad gloriam ; et hinc, licet prædestinatio ad gratiam et circumstantias sit simpliciter gratuita, non tamen prædestinatio ad gloriam.

Quocirca isti congruistæ, qui nobiscum in aliquo conveniunt, maxime aliunde discrepant ; nec absolutam gratuitatem propugnant, cum recurrant et ipsi ad scientiam mediam, qua Deus explorat futurum electorum consensum cum gratiis congruis, independenter a suo decreto. Hinc fit ut prædestinatio divina pendeat tandem a præviso electi consensu.

VII. **Secunda conclusio : Prædestinatio sumpta pro præparatione ad gloriam in ordine intentionis est omnino gratuita, in ordine autem executionis confertur propter merita.** — De ultima parte nulla moveri potest difficultas, constat enim gloriam esse *coronam*, quam reddit *justus*, judex, sicut etiam de fide est justum vere *mereri* vitam æternam, nempe gloriam, atque etiam *gloriæ augmentum*[1].

Probatur itaque Ia pars. Arg. Ium. Destruitur gratuitas electionis, si prædestinatio pendeat a futuro electi consensu et si prædestinati sint potius eligentes quam electi. Atqui, in congruismo, si usque ad ultimas consequentias deducatur, prædestinatio pendet a futuro electi consensu et prædestinati sunt potius eligentes quam electi. Ergo congruismus gratuitatem electionis excludit. Declaratur min. Deus, ut eligat da gloriam, debet *ope scientiæ mediæ* explorare consensum electi nec fit prædestinatio completa nisi prævisio electi consensu. Jamvero, si prævisus consensus est prior electione definitiva, ista pendet a præviso con-

1. S. Thom., I. P., q. XX, a. 2 ; Ia IIae, q. CX, a. 1.

1. Conc. Trident., sess. VI, can. 32. — Cf dicenda alibi de merito justi.

sensu, ac subinde homo consensurus se discernit, seque jam eligit. Hinc non servatur ratio vera prædestinationis, quæ est per electionem prædestinantis[1].

Arg. II[um]. In negatio prædestinationis gloria se habet ut finis, gratia et merita ut media ; quod adeo certum est ut concilium Tridentinum dicat *causam* justificationis *finalem* esse gloriam Dei et Christi *ac vitam æternam*[2]. Sed omnis sapiens qui vult ordinate finem prius intendit quem media. Ergo Deus, qui vult ordinatissime et sapientissime, gloriam prius intendit quam merita. Ratio minoris est quia non potest aliquid in finem ordinari nisi præsupposita voluntate finis, juxta effatum : Finis est prior in intentione ; et hoc pacto habet rationem causæ. Sicut igitur medium non jam retinet rationem medii, sed rationem finis induit, si prius intenditur ; ita merita sunt finis gloriæ, si prius quam gloria intenduntur.

Arg. II[um]. Adstruit congruismus prædestinationem duplicem, quæ non est admittenda, nempe prædestinationem ad gratiam et prædestinationem ad gloriam. Prædestinatio enim, ut jam audivimus ex card. Billot, est quid indivisibile, nempe ratio transmissionis aliquorum in vitam æternam[3]. Porro transmissio comprehendit indivisibiliter hæc omnia, vocationem, gratiam, perseverantiam et gloriam ; sicut domus non fundamentum solum, sed et fundamentum et murum et tectum comprehendit. Unde, sicut qui intendit domum hæc omnia indivisibiliter intendit sed fundamentum et murum propter complementum, quod est reapse omnium finis ; ita Deus omnia in prædestinatis indivisibiliter intendit, et vocationem, et justificationem, et gloriam, sed omnia propter gloriam, quæ idcirco est ceterorum finis prius et per se intentus ; licet in ordine executionis non conferatur nisi propter merita, tamquam merces et corona. Hinc thomisticum principium : Deus gratis vult conferre gloriam electis, quippe qui gratuito, ex sola Dei bonitate, eliguntur ; at non vult conferre gloriam gratis, sed tamquam præmium justitiæ quod debetur operibus ex gratia factis.

1. S. THOM., q. VI, *De verit.*, a. 3.
2. Sess. VI, cap. VII.
3. Card. BILLOT, *De Deo*, edit. 5, p. 269.

VIII. **Propius ad Thomistas accedit Suarez, qui tamen gratuitatem stricte dictam non valet efficaciter defendere.** Eadem fere verba adhibet ac Thomistæ : « Dico primo : Ex parte prædestinati nullam dari causam prædestinationis, quantum ad æternam prædestinationem *ad gloriam*, vel ad perseverantiam, vel ad gratiam sanctificantem, vel ad bonos actus supernaturales ; etiam si talium effectuum, ut in tempore donantur, possit dari aliqua ratio ex parte hominis. Hæc est sententia D. Thomæ, I. q. 23, a. 5, ubi Cajetanus et alii moderni Thomistæ... Estque sine dubio sententia Augustini[1]. »

Verum, ut animadvertunt communiter Thomistæ, Suarez non potest sinceram gratuitatem *electionis* salvare. Nam electio proprie gratuita requirit *in eligente* scientiam *activam* quæ sit *causa* rerum, quæque idcirco futurum vel futuribile in decreto divino attingat. Atqui, in systemate suareziano, scientia Dei eligentis non potest dici proprie activa, cum sit ipsa scientia *media*, quæ futurum et futuribile attingit independenter a divino decreto. Ergo, in hac sententia, electio dici nequit proprie gratuita.

Quamobrem reponit Billuart : « Huic (sententiæ nostræ) subscribunt Suarez et quidam alii ejusdem Societatis ; sed, cum hanc prædestinationem gratuitam propugnent, retenta scientia media, et ideo merita quæ ex illa dimanant non tam sint merita gratiæ quam liberi arbitrii, non censemus eos annumerandos inter genuinos defensores gratuitæ prædestinationis[2]. »

Idem dicendum est de theoria recentiorum qui gratuitatem prædestinationis propugnant retenta scientia media : cum enim hæc sit explorativa non factiva, utpote independens a divino decreto, non remanet electio simpliciter gratuita, quæ tali scientia dirigitur.

IX. **Pro solutione difficultatum.** — Recolenda sunt iterum principia superius statuta de præscientia futurorum, et distinctiones traditæ de ordine *intentionis* et de ordine *executionis*, ita ut gloria, quæ est prima in intentione Dei, sit ultima tempore, in ordine executionis.

1. SUAREZ, II, *De Causa prædestinationis*, c. XXIII.
2. BILLUART, dissert. IX, art. 4, 3.

Concedendum est singula theologorum systemata circumdari caligine et singulis confugiendum esse ad mysterium ; aliunde retinendum est *nullam posse inuri censuræ notam* molinismo, congruismo, aut thomismo.

Salva autem pace, eligendam ducimus thomisticam solutionem propter tum extrinsecas tum intrinsecas rationes jam assignatas. Difficultates quæ ex hoc systemate oriuntur sunt illæ quas sibimet objicit Paulus ; ac subinde prima et fundamentalis responsio est quam tradit Apostolus : « O homo, tu quis es qui respondeas Deo[1] ? »

Unde thomismus totam hominis spem et fiduciam in Deum erigit, nedum ansam ullam dejectioni animorum præbeat. Reprobatio nullum effectum pravum ponit in præscito, nullamve potentiam intrinsecam ab ipso demit vel in ipso minuit, sed liberum arbitrium integrum relinquit cum omnibus gratiis et auxiliis vere sufficientibus, quibus *vere possint* esse boni, juxta definitionem concilii Valentini III : « Nec ipsos malos ideo perire, quia boni esse non potuerunt ; sed quia boni esse noluerunt, suoque vitio in massa damnationis vel merito originali vel etiam actuali permanserunt[2]. »

Prædestinatio pariter et liberum arbitrium relinquit et cooperationem liberi arbitrii indefessam requirit et virtutis studium poscit, cum coronam nisi conantibus et laborantibus et legitime certantibus non tribuat Deus.

Sicut melius est sperare in Domino quam sperare in principibus, sic etiam melius et securius est Dei omnipotentiæ et misericordiæ quam nostræ fragilitati salutem committere. Nemo potest animo dejici qui sincero corde omnipotentem deprecatur : *In te, Domini, speravi : non confundar in æternum.*

1. *Rom.*, IX, 20.
2. Can. 2; DENZINGER, 321. — Cæterum etiam congruistis est difficultas solvenda, nam conqueri potest homo se non fuisse prædestinatum ad circunstantias et gratias congruas. — In utroque autem systemate, et puro molinismo et congruismo, periculum est ne ex scientia media inducatur determinismus et fatalismus ; quatenus, si aliquid præscitur independenter a libero Dei decreto, habeat esse et verum independenter a libero Dei decreto, et idcirco eveniat ineluctabili necessitate.

ARTICULUS QUINTUS

DE CERTITUDINE PRÆDESTINATIONIS

AD ART. 6-8 S. THOMÆ

I. **Multiplex quæstio solvenda.** — Quæritur utrum prædestinatio sit certa ex parte Dei tantum, an etiam ex parte hominis ; et, si quidem certa ex parte Dei, utrum certus sit prædestinatorum numerus, a. 7, et, si certa sit prædestinatio certusque numerus prædestinatorum, ad quid inserviant preces sanctorum. a. 8.

II. **Ex parte Dei prædestinatio est omnino certa et infallibilis quoad consecutionem sui effectus ; nec tamen ullam imponit necessitatem.** — Utraque pars est de fide : prima quidem pars contra excessus Pelagianorum vel aliorum, qui putavere prædestinationem et consilia Dei posse ex nostris precibus et meritis mutari ; altera vero contra prædestinatianos, Gottescalcum, Hussitas, Protestantes et Jansenistas, qui non tantum infallibilitatem, sed et quandam necessitatem, vi sui systematis, adstruere coguntur.

Prob. I[a] pars. Ex Scriptura. Christus asserit non posse electos in errorem induci, nec posse oves a se electas de manu ipsius eripi aut perire ; quæ verba indicant effectum prædestinationis nec frustrari nec impediri. « Ita ut in errorem inducantur, *si fieri potest*, etiam electi[1]. » « Oves meæ vocem meam audiunt et ego agnosco eas, et sequuntur me, et ego vitam æternam do eis ; *et non peribunt in æternum, et non rapiet eas quisquam de manu* mea[2]. »

Traditio catholica præsertim a S. Augustino et S. Fulgentio resumitur. S. Augustinus certitudinem et infalli-

1. MATTH., XXIV, 24.
2. JOAN., X, 27 ss.

bilitatem prædestinationis in ipsa definitione asserit : « Præscientia et præparatio beneficiorum Dei quibus CERTISSIME *liberantur quicumque liberantur*[1]. » S. Fulgentius doctrinam sic exprimit : « Firmissime tene et nullatenus dubites omnes quos vasa misericordiæ gratuita bonitate Deus facit, ante constitutionem mundi in adoptionem filiorum Dei prædestinatos a Deo ; *neque perire posse* aliquem eorum quos Deus prædestinavit in regnum cælorum, nec quemquam eorum quos Deus non prædestinavit ad vitam ulla posse ratione salvari[2]. »

Ratione theologica. Prædestinatio est pars providentiæ et electio prædestinatorum includit voluntatem Dei consequentem. Sed providentia est omnino certa nec potest in suo effectu frustrari, et voluntas consequens semper et infallibiliter impletur, ut constat ex dictis supra de voluntate Dei et de providentia. Ergo prædestinatio est omnino certa et infallibiliter consequitur effectum.

Prob. II[a] pars. Auctoritatis argumenta sunt illa omnia quibus probatur voluntas Dei salvifica et suavis, quæ nulli causæ liberæ necessitatem infert. Recolendæ sunt insuper sequentes propositiones damnatæ in Quesnello : « 12, quando Deus vult salvare animam, quocumque tempore, quocumque loco, effectus indubitabilis sequitur voluntatem Dei. 13. Quando Deus vult animam salvam facere, et eam tangit interiore gratiæ suæ manu, nulla voluntas humana ei resistit. — 3° Omnes quos Deus vult salvare per Christum, salvantur infaillibiliter[3]. » Liquet aliunde ratio theologica. Prædestinatio importat scientiam et voluntatem divinam. Sed scientia et voluntas Dei, licet certæ et infallibiles sint, non tollunt contingentiam a rebus, sed attingunt rem et modum ejus et efficiunt ut actus humani libere fiant. Unde prædestinatio nihil retrahit de potentia prædestinati.

Liberum arbitrium deficere quidem potest, sed Deus ipsi tot beneficia confert ut vel non cadat, vel, si cadat

1. S. AUGUSTIN., *De Dono Persev.*, lib. II, c. XIV ; *P. L.*, XLV, 1014. — Cf. *De Corrept. et Gratia*, c. VII, n. 14 ; *P. L.*, XLIV, 924.
2. *De Fide ad Petrum* ; *P. L.*, LXV, 703.
3. DENZINGER, 1362, 1363, 1379.

resurgat, et ut conjungendo tandem statum gratiæ cum morte prædestinatus ultimum terminum infallibiliter attingat.

III. Certitudo prædestinationis non est tantum certitudo cognitionis et præscientiæ, sed etiam certitudo ordinis et causalitatis.

Certitudo præscientiæ tantum est eorum quæ Deus non facit, sed solum praevidet, vel explorat ; certitudo autem ordinis et causalitatis est eorum quæ Deus ordinat et infallibiliter producit ex perfectione suæ virtutis. Atqui certitudo prædestinationis est eorum quæ Deus ordinat et infallibiliter producit, nam prædestinatio est causa omnium effectuum qui in prædestinato fiunt, si quidem, ut explicat Augustinus, *prædestinatione ea præscivit Deus quæ erat ipse facturus*[1]. Ergo certitudo prædestinationis non est tantum præscientiæ, sed etiam ordinis et causalitatis.

Confirmatur. Prædestinatio importat efficacem electionem salvandorum. Atqui hæc electio non tantum cognoscit, sed ordinat et præparat et causat, cum sit *præparatio* beneficiorum quibus certissime liberantur quicumque liberantur[2]. Ergo prædestinatio non habet certitudinem tantum præscientiæ, sed et præparationis, seu ordinis et causalitatis.

Demum, si certitudo illa est solum præscientiæ, jam præscientia esset causa prædestinationis, nec prædestinatio esset per electionem prædestinantis, quod est contra auctoritatem Scripturæ et dicta sanctorum. *Unde, præter certitudinem præscientiæ, ipse ordo prædestinationis habet infallibilem certitudinem*[3]. »

Unde, juxta Angelicum, prædestinatio, ideo præcise quod sit prædestinantis et non prædestinati, nequit esse explorativa tantum, sed debet esse causativa, ac subinde veram ordinis et causalitatis certitudinem importat.

1. *De Prædestinatione Sanctorum*, c. X, n. 11 ; *P. L.*, XLIV, 975. — Cf. dicta supra de notione prædestinationis.
2. S. AUGUSTIN., *De Dono Perseverantiæ*, c. XIV, n. 35 ; *P. L.*, XLV, 1014.
3. S. THOM., q. VI, *De Verit.*, a. 5.

IV. **De certitudine prædestinationis ex parte prædestinati.** — Juxta Protestantes, non solum potest homo esse de sua prædestinatione certus, sed tenentur fideles credere de fide se esse in numero prædestinatorum, qui error fuit a concilio Tridentino expresse damnatus. « Nam nisi ex speciali revelatione, sciri non potest quos Deus elegerit[1]. » — « Si quis dixerit hominem renatum et justificatum teneri ex fide ad credendum se certo esse in numero prædestinatorum, A. S.[2]. — « Si quis magnum illud usque in finem perseverantiæ donum se certo habiturum absoluta et infallibili certitudine dixerit, nisi hoc ex speciali revelatione didicerit, A. S.[3]. »

Ratio est quia ea quæ a libera Dei voluntate pendent non possunt innotescere nisi revelante Domino. — Sed prædestinatio, cum sit proprie actus prædestinantis, pendet a libera Dei voluntate. Ergo non nisi revelante Domino potest innotescere.

Paucis porro fit illa revelatio. Doctor Angelicus duplicem affert rationem. « Quarum prima potest sumi ex parte eorum qui non sunt prædestinati. Si enim omnibus prædestinatis sua prædestinatio nota esset, tunc omnibus non prædestinatis certum esset se prædestinatos non esse ex hoc quod se prædestinatos nescirent. Et hoc quodam modo eos in desperationem induceret. Secunda ratio potest sumi ex parte prædestinatorum. Securitas enim negligentiam parit. Si autem certi essent de sua prædestinatione, securi essent de sua salute, et ideo non tantam sollicitudinem ponerent ad vitanda peccata. Et propter hoc a divina Providentia salubriter est ordinatum ut homines suam prædestinationem vel reprobationem ignorarent[4]. »

V. **De signis prædestinationis.** — Sunt quædam indicia quibus possumus conjecturaliter concludere nos fuisse a Deo specialiter dilectos et electos, in ordine ad vitam æternam. Primum signum est bonæ vitæ decursus, qui in his præcipue manifestatur : libenter audire verbum Dei, diligere inimicos, charitatem exercere ad omnes, et cetera opera misericordiæ, se exhibere mitem et humilem corde; quia per hæc omnia configuramur Christo, seu efficimur conformes imagini Filii Dei, qui est prædestinatorum exemplar.

Secundum signum est afflictio pro Christo patienter tolerata ; cum dicat ipse Rex prædestinatorum : « Beati estis, cum maledixerint vobis et persecuti vos fuerint et dixerint omne malum adversum vos, mentientes, propter me. Gaudete et exultate, quoniam merces vestra copiosa est in cœlis[1]. »

Tertium est vocatio ad aliquem statum sanctitatis, ut est status religiosus, aut status sacerdotalis, vel status prælatorum, qui debet esse juge charitatis exercitium ; nam qui deputatur divinis recipit auxilia divina ad sanctitatem adipiscendam ; dum modo tamen homo non temere ad altiora se injiciat, sed fidelis persistat.

Quartum est specialis devotio erga B. Virginem et erga S. Ecclesiam Catholicam. Cum enim B. Virgo sit mater Christi et mater fidelium et cum ipsa meruerit de congruo quidquid Christus meruit de condigno, adhærere B. Virgini Mariæ est adhærere fonti salutis æternæ. Pariter, quia Ecclesia est quædam indeficiens Incarnationis continuatio et quia ipsi sunt commissa omnia salutis subsidia, adhærere Ecclesiæ et Romano Pontifici, est etiam adhærere fonti salutis, et Ecclesiam diligere est habere spiritum Christi verum.

VI. **Numerus prædestinatorum Deo certus est, non solum materialiter, sed etiam formaliter ; imo non tantum ut præcognitus, sed etiam ut electus et prædefinitus** (a. 7). — Doctrinam illam fortiter vindicavit S. Augustinus contra Pelagianos, qui ne audire quidem volebant numerum electorum esse definitum.

Scriptura tamen id manifeste docet : « Cognovit Dominus qui sunt ejus[2]. » Ratio est manifesta. Prædestinatio includit electionem salvandorum. Sed *quot* et *quos* elegerit

1. Sess. VI, cap. XII.
2. Can. 15.
3. Can. 16.
4. *De Verit.*, q. VI, a. 5.

1. MATTH., V, 11-12.
2. *II Tim.*, II, 19.

Deus non potest ignorare, cum electio cognitione dirigatur. Ergo *quot* et *qui* sint electi novit Deus.

Quapropter sacra Liturgia, in collecta pro vivis et defunctis, recolit : « Deus, cui soli cognitus est numerus electorum in superna felicitate locandus. »

Hinc reprobatur sententia Catharini, qui, sicut putat aliquos posse salvari absque prædestinatione, ita concludere debet numerum electorum vel reproborum non esse simpliciter certum[1].

Verum S. Augustinus et S. Thomas ulterius procedunt et docent numerum illum non solum esse Deo cognitum, sed etiam ita prædefinitum ne augeri possit aut minui. « Certum esse, ait Augustinus, numerum electorum, neque augendum neque minuendum[2]. » S. Thomas expresse monet certitudinem illam non esse tantum cognitionis, seu præscientiæ, sed etiam electionis et definitionis. « Sed *advertendum* est quod numerus prædestinatorum certus Deo dicitur, non solum ratione cognitionis, quia scilicet scit quot sunt salvandi ; sic enim Deo certus est etiam guttarum pluviæ et arenæ maris ; *sed ratione electionis et definitionis cujusdam.* » Quocirca puri Molinistæ, qui volunt electionem et prædestinationem esse ex prævisis meritis, consequenter admittere debent numerum prædestinatorum esse Deo certum ratione cognitionis seu præscientiæ tantum, et proinde recedunt a D. Thoma, qui aperte pronuntiat id minime sufficere.

Ratio porro quam evolvit Angelicus potest sic proponi : Cum omnis agens intendat facere aliquid finitum, intendit aliquem certum numerum, saltem in partibus principalioribus quæ per se requiruntur. Atqui inter principaliores mundi partes sunt creaturæ rationales et inter istas sunt electi. Ergo numerus electorum certus est tamquam per se intentus. Major innotescit ex differentia quæ viget inter partes per se intentas, et partes quæ propter aliud requiruntur. Sic in ædificio numerus mansionum est per se intentus ac proinde certus ac prædefinitus ; numerus autem lapidum non est per se præfinitus, sed tot erunt lapides quot ad ædificationem requirentur.

1. Cf. BANNEZ, in h. l.
2. S. AUGUSTIN., *De Corrept. et Gratia*, c. XIII ; *P. L.*, XLIV, 940.

Declaratur minor. Partes principaliores universi sunt illa entia quæ perpetuitatem habent, ut sunt species rerum ; singula autem individua corruptibilia non intenduntur per se, sed solum quatenus requiruntur ad conservationem speciei. Singuli porro homines ratione suæ formæ, nempe animæ, sunt incorruptibiles, et idcirco per se intenti in creatione ; sed partes eximiæ quæ inter omnes efficiunt decorem et pulchritudinem creationis sunt utique electi. Unde electi sunt per se intenti.

Non sic autem omnino est, ait Angelicus, de numero reproborum. Possunt isti considerari ut homines, et jam sunt inter præcipuas universi partes, et idcirco per se intenti ; vel ut deficientes a fine supernaturali, et sub hoc respectu, numerus eorum non est intentus per se, sed propter alios, nempe in bonum electorum.

VII. **Quantus demum sit numerus electorum.** — Numerum electorum absolute inspectum esse ingentem liquet ex Apocalypsi : « Vidi turbam magnam, quam dinumerare nemo poterat ex omnibus gentibus et tribubus et populis et linguis[1]. » De numero absoluto sunt tres præcipuæ sententiæ quas refert hic Angelicus : 1° tot sunt homines prædestinati quot angeli ceciderunt ; 2° tot sunt homines prædestinati quot angeli fideles remanserunt ; 3° tot sunt homines prædestinati quot angeli ceciderunt et insuper tot quot fuerunt angeli creati. Probabilior apparebit prior sententia, si admittatur homines suffici in sedes quas amiserunt angeli ; sed nihil certi statui potest.

De numero autem relativo tres institui possunt quæstiones : 1° utrum omnium hominum major pars salvetur ; 2° utrum omnium baptizatorum catholicorum vel acatholicorum major pars salvetur ; 3° utrum omnium catholicorum major pars salvetur. Ad singulas breviter respondemus.

VIII. **Prima conclusio : Majorem hominum partem non salvari est fere communis theologorum sententia.** — Dissentiunt non nulli. P. Faber, in Anglia, DD. Bougaud in Gallia, P. Castelein, S. J., in Belgio, propugnant majorem

1. *Apoc.*, VII, 9.

fore numerum salvandorum quam reproborum. Schell in Germania vult illos solum damnari qui peccatum habent obstinationis diabolicæ, posse autem homines, etiam post mortem usque ad ultimum judicium, pœnitere et converti. Quæ ultima sententia doctrinæ catholicæ adversatur, nam de fide est animas decedentium in statu peccati mortalis *mox* post mortem in infernum descendere et pœnis æternis cruciari[1].

Sententiam communem docent S. Basilius, S. Chrysostomus, S. Gregorius Nazianzenus, S. Hilarius, S. Ambrosius, S. Hieronymus, S. Augustinus, S. Leo Magnus, S. Bernardus, S. Thomas, S. Alphonsus, Molina, Bellarminus, Suarez, Vasquez, Lessius, etc.[2].

Id videntur inferre verba Domini ; quærentibus quibusdam : Domine, si pauci sunt qui salvantur ? respondit : « Intrate per angustam portam, quia lata porta et spatiosa via est quæ ducit ad perditionem, et multi sunt qui intrant per eam. Quam angusta et arcta via est, quæ ducit ad vitam ; et pauci sunt qui inveniunt eam[3]. » Unde ex toto contextu et ex antithesi inter *angustam* et *latam* portam, inter *arctam* et *spatiosam* viam, inter *paucos* et *multos*, manifeste colligitur majorem esse numerum reproborum quam salvandorum.

Ratio theologica in hoc constat : Nemo extra fidem et gratiam sanctificantem salvatur. Porro lugenda generis humani historia testatur majorem hominum partem, et post Christum et præsertim ante Christum, extra fidem et gratiam sanctificantem versari ; et, licet possibilis sit in ultimo instanti conversio, non est putandum *universaliter* in morte converti qui universaliter perverse vixerunt. Cf. quæ dicit Angelicus ad 3.

1. Ita definiunt Benedictus XII, DENZINGER, 531, conc. Florentinum, DENZINGER, 693.

2. De controversia exorta in Belgio consuli possunt : P. CASTELIN, S. J., *Le Rigorisme, le nombre des élus et la doctrine du salut*, et ex alia parte : P. GODTS, C. SS. R., *De Paucitate salvandorum* ; P. COPPIN, C. SS. R., *La question de l'Evangile : Seigneur, y aura-t-il peu de sauvés ?* Ubi citantur auctores consulendi.

3. MATTH., VII, 13-14.

IX. **Secunda conclusio : Salvari majorem baptizatorum partem, prout hæc infantes et adultos complectitur, est sententia sat probanda.** — Ratio est quia ex statisticis accuratis constat ex qualibet generatione dimidiam partem, plus minusve, vel in infantia obire, vel ante adeptum completum rationis usum. Unde concluditur dimidiam partem baptizatorum titulo baptismi salvari ; quibus si addantur cæteri christiani qui per viam meriti salutem consequuntur, sat facile constabit majorem baptizatorum partem Dei misericordia liberari a morte perpetua.

X. **Tertia conclusio : Majorem autem baptizatorum adultorum non catholicorum partem salvari valde dubium est.** — Multi quippe extra Ecclesiam versantes vel fide carent, vel peccatis inquinantur nec aliunde ubertatem auxiliorum habent quibus reparentur. Concedendum tamen est possibilem esse omnibus contritionis actum, et in illis sectis faciliorem esse salutem, quæ, licet ab Ecclesia separatæ, retinent vera sacramenta, quibus ex opere operato possunt multi in bona fide existentes justificari.

XI. **Quarta conclusio : Majorem tandem adultorum catholicorum partem salvari est valde probabile.** — Non est inficiandum in quibusdam regionibus vel quibusdam mundi ætatibus majorem catholicorum partem pessime vivere ; at, si sumantur complexive pro tota temporum serie et in toto universo, probabile omnino videtur plures esse qui salvantur : tum propter efficaciam sacramentorum, quæ multis vitam afferunt ; tum propter efficaciam Redemptionis, quæ nimis restricta videtur si grex catholicorum pro majori parte pereat[1].

Hic iterum apparet misericordia Dei, quod aliquos in salutem erigat, a quo tot deficiunt.

XII. **Prædestinatio quoad ipsam Dei præordinationem nullo modo juvatur precibus sanctorum ; juvatur tamen quoad effectum ad extra** (a. 9.). — Duplex error extremus vitari debet : ex una parte opera nostra posse totum effi-

1. C. P. BUONPENSIERE, O. P., in h. l. ; TANQUEREY, n. 41.

cere, etiam divina consilia mutando, ex altera parte nihil ad prædestinationem conducere.

Prob. I[a] pars. Illa præordinatio non juvatur precibus quæ non pendet a meritis neque ut sunt in tempore neque ut sunt in præscientia. Atqui præordinatio divina non pendet a meritis ut sunt in tempore, quia ipsa est æterna, neque a meritis ut sunt in præscientia, quia merita sive propria sive aliena non sunt prædestinationis causa, sed effectus. Ergo.

Prob. II[a] pars. Prædestinatio est pars providentiæ. Atqui providentia causis secundis ita utitur, ut tales effectus nonnisi per tales causas eveniant. Ergo prædestinatio pariter non consequitur effectum nisi per causas secundas, seu per media a Deo determinata, inter quæ sunt preces sanctorum.

Concludatur tota quæstio his verbis S. Petri : « Quapropter fratres, satagite ut per bona opera certam vestram vocationem et electionem faciatis : hæc enim facientes non peccabitis aliquando. Sic enim abundanter ministrabitur vobis introitus in æternum regnum Domini nostri et Salvatoris Jesu Christi[1]. »

---

1. II PETR., I, 10-11.

QUÆSTIO DECIMA TERTIA

Præcipua capita doctrinæ de libro vitæ, de potentia et beatitudine Dei

AD QQ. XXIV-XXVI S. THOMÆ

I. **Notio libri vitæ** (a. 1). — Quæstionem de prædestinatione complet quæstio de *libro vitæ*, quem Scriptura cum ipsa prædestinatione conjungit. Non inquirit S. Doctor an sit liber vitæ, cum res supponatur ex sacris Litteris sufficienter nota : « Gaudete autem quod nomina vestra *scripta sunt in cœlis*[1]. » — « Et non delebo nomen ejus *de libro vitæ*[2]. » — « Et qui non inventus est in *libro vitæ* scriptus, missus est in stagnum ignis[3]. »

Exponendum remanet quid sit proprie liber vitæ. Sic dicitur per metaphoram, quatenus conscriptio firmitatem notitiæ importat ; ac subinde liber vitæ significat firmam notitiam quam habet Deus de prædestinatis in vitam æternam. Sicut in humanis moribus illi qui ad aliquod officium vel munus eliguntur vel ad aliquam societatem libere admittuntur, solent libro speciali inscribi, ita qui eliguntur a Deo in vitam æternam, dicuntur scribi in libro vitæ.

Differt a prædestinatione secundum rationem ; quia prædestinatio est præparatio beneficiorum, liber autem vitæ est proprie notitia firma salvandorum.

Tripliciter sumi potest liber vitæ, sicut tripliciter sumitur liber militiæ. 1° Dicitur liber militiæ in quo scribuntur milites ; et pari jure liber vitæ est in quo scribuntur electi, et hic est sensus proprius. Hac acceptione definitur liber

1. LUC., X, 20.
2. *Apoc.*, III, 5.
3. *Apoc.*, XX, 15.

vitæ ab Angelico : Ipsa Dei notitia qua firmiter retinet se aliquos prædestinasse ad vitam æternam. 2º Liber militiæ dicitur in quo traditur ars militaris ; et pariter liber vitæ dicitur in quo traditur modus perveniendi ad vitam æternam, et sic est Vetus ac Novum Testamentum. 3º Liber militiæ intelligitur in quo militum gesta recitantur ; similiter liber vitæ est in quo facta singulorum continentur, et sic dici potest vis divina qua fit ut cuilibet in memoriam revocentur facta sua. Quo sensu intelligi possunt Apocalypsis verba : « Et libri aperti sunt, et alius liber apertus est, qui est vitæ ; et judicati sunt mortui ex his quæ scripta erant in libris, secundum opera ipsorum[1]. »

II. **Liber vitæ proprie respicit vitam gloriæ** (a. 2). — Sensu enim proprio liber vitæ est notitia electorum ad *vitam*. Porro electio hujus modi est ad quemdam statum qui sit supra naturam ; nam supervacaneum est eligi aliquem ad ea quæ sibi naturaliter conveniunt ; et pariter electio est ad statum qui habeat rationem finis, sicut miles inscribitur non ut armetur, sed ut pugnet. Ergo liber vitæ est proprie de statu qui est supra naturam et rationem habet ultimi finis. Sed ambæ conditiones competunt tantum vitæ gloriæ : vita quippe naturæ non est ex electione vita autem gratiæ non habet rationem finis ultimi, sed medii. Ergo liber vitæ est proprie de vita gloriæ.

Secundum quid tamen vita gratiæ dici potest liber vitæ, quatenus gratia est semen gloriæ et jus confert ad gloriam.

III. **De libro vitæ proprie sumpto nullus deleri potest ; de libro autem vitæ secundum quid potest aliquis deleri** (a. 3). — Liber vitæ est conscriptio ordinandorum in vitam æternam. Porro possunt aliqui ad vitam æternam ordinari vel proprie et simpliciter, nempe ex prædestinatione, et hi nunquam delentur, quia sunt ordinati ad habendam vitam æternam in seipsa ; vel secundum quid, nempe ex gratia, et hi possunt deleri, quia sunt ordinati vel scripti ad habendam vitam æternam tantum in causa, quæ non est indefectibilis. Unde possunt deleri, in quantum possunt a gratia deficere ; iterum dici possunt inscribi quatenus recuperant vitam gratiæ.

1. *Apoc.*, XX, 12.

IV. **De Dei potentia seu omnipotentia** (q. XXV). — Omnia symbola profitentur Deum *omnipotentem*, et concilium Vaticanum iterum credit et profitetur unum Deum verum et vivum, creatorem cœli et terræ, *omnipotentem*[1].

Non est in Deo potentia passiva, quæ est principium patiendi vel recipiendi ; sed est utique potentia activa, quæ fundatur in actu ; et, quia in Deo actus est infinitus, potentia activa est simpliciter infinita.

Hinc dicitur Deus omnipotens, non quia potest facere omnia possibilia sibi, ut exponunt nominales, sed quia potest facere quidquid contradictionem non implicat[2]. — Cum enim potentia divina fundetur in esse divino, habet pro objecto quidquid habet rationem entis. Sed quidquid habet rationem entis est præcise id quod contradictionem non implicat. Ergo objectum omnipotentiæ divinæ est quidquid non involvit contradictionem.

Divina potentia ad præsentem rerum ordinem non coarctatur, sed plura et majora facere potest quam facit. Coarctatio quippe non provenit ex necessitate naturæ, cum Deus agat liberrimo consilio ; nec propter divinam sapientiam, quasi non posset alium excogitare ordinem, nam ratio præsentis ordinis non adæquat divinam bonitatem, sed alii et alii ordines remanent possibiles et convenientes.

Res autem ipsæ conditæ non possunt fieri a Deo *meliores substantialiter*, eo quod substantiæ sint immutabiles nec suscipiant magis et minus ; sed possunt fieri *meliores accidentaliter*, cum ex parte accidentium sit latitudo secundum minus et magis. Potest tamen Deus qualibet re a se condita aliam meliorem simpliciter facere : quia nulla creatura ita divinam bonitatem suscipit ut hæc exhauriatur vel non possit perfectius participari[3].

Attento vero gloriæ gradu quem intendit Deus acquirere per præsentem ordinem, non potest esse aliquid melius,

1. Cap. I, *De Deo rerum omnium creatore*.
2. Cf. *Curs. Philos. Thomist.*, t. V, p. 58 ss.
3. *Curs. Philos. Thomist.*, t. V, p. 192.

sicut si una chorda plus debito intenderetur, corrumperetur citharæ melodia (a. 6, ad 3).

Demum, ex parte *termini*, sunt quædam quibus melius dari nequit, sicut non potest esse melior terminus in unione quam persona Dei ; in visione et fruitione, quam essentia Dei ; in maternitate divina, quam ipse Deus, filius Virginis (a. 4, ad 4).

V. **De divina beatitudine** (q. XXVI). — Deus est *in se* beatus, quia est ipse suæ beatitudinis objectum, et *ex se* beatus, quia nullo alieno auxilio ad suam felicitatem indiget[1]. Deus est sua beatitudo *objectiva*, cum sit summum bonum ; et sua beatitudo *formalis*, cum sit sua operatio, suumque intelligere.

Est pariter omnium beatorum beatitudo *objectiva*, utpote bonum omnis boni, seu summum bonum ; at non est beatitudo *formalis* nisi sui ipsius : quia beatitudo formalis est operatio qua beatus suam beatitudinem objectivam consequitur. Unde in cœlo una est beatitudo objectiva, sed multæ sunt mansiones[2].

In divina beatitudine eminentissime continetur quidquid est in quacumque beatitudine appetibile et desiderabile : ut pulcherrime exponit Angelicus, discurrendo per singula quæ sunt in beatitudine contemplativa, activa, et terrena (a. 4).

Sicut ergo Deus habet pro fama admirationem totius creaturæ, habeat speciatim pro gloria admirationem discursus nostri theologici.

Et sic convenientissime absolvitur tractatus de Deo Uno in ipsa Dei beatitudine.

Deo ergo summe bono summeque beato, omnisque boni et beatitudinis primo fonti, sit laus, honor et gloria in sæcula sæculorum. Amen.

---

1. Hinc verba concilii Vaticani : « *In se et ex se beatissimus* », cap. I, *De Deo rerum omnium creatore*, DENZINGER, 1782.
2. Cf. Supra, ad q. XII, a. 6.

TRACTATUS SECUNDUS

DE SANCTISSIMA TRINITATE

Beatitudo Dei, in qua Doctor Angelicus absolvit Tractatum de Deo Uno, habetur proprie in vita Dei intima ; quæ quidem veram familiam innuit et est Trinitas personarum.

Jam vero non possunt intelligi tres in Deo personæ realiter distinctæ, nisi secundum relationes *originis*. Unde totus tractatus nititur illis primis principiis de origine seu *processione*. Quapropter, si attendatur ordo doctrinæ, qui est ordo syntheticus, retinenda omnino est methodus et divisio S. Thomæ.

Hinc in Tratatu de Trinitate triplex pars præcipua :

I. Pars. — De Origine seu Processione.
II. Pars. — De Relationibus Originis.
III. Pars. — De Personis, quæ his relationibus constituuntur.

Fides autem de Trinitatis existentia erat temporibus D. Thomæ adeo recepta, ut minus opportunum videretur præmittere de illa quæstionem. At hodie, propter præjudicia et errores grassantes ævi nostri, necesse omnino est stabilire mysterii existentiam ex fontibus revelationis, Scriptura scilicet ac Traditione. Quæ quidem proœmialis quæstio erit per modum introductionis in ipsum Tractatum Angelici Præceptoris.

QUÆSTIO PRIMA

De existentia SS. Trinitatis

Investigandum est breviter quomodo Sacra Scriptura testetur existentiam trium personarum realiter distinctarum et perfecte tamen consubstantialium, quæ nempe sunt unus Deus ; quomodo Sacra Traditio dogma illud semper asseruerit et contra diversas erroris formas vindicaverit.

ARTICULUS PRIMUS

QUOMODO SACRA SCRIPTURA TESTETUR EXISTENTIAM SS. TRINITATIS

I. **De ipso vocabulo Trinitatis.** — Vocabulum derivant S. Isidorus et Magister *Sententiarum* a trium unitate, quasi Trinitas diceretur *triunitas*, vel *trium unitas* : « Trinitas appellatur quod fiat totum unum ex quibusdam tribus, quasi *Triunitas*[1]. » — « Trinitas ut *trium* unitas[2]. »

Verum communius tenent philologi trinitatem etymologice nihil aliud esse quam *ternitatem*. Directe igitur vocabulum importat numerum ternarium seu ternitatem personarum, licet indirecte et in obliquo etiam unitatem in natura includat[3].

Quocirca vox *Trinitas* idem valet ac vox græca τριάς, quæ est jam a primis Ecclesiæ sæculis usitata, siquidem usurpatur a Theophilo Antiocheno, ante finem sæculi II[4] ;

1. ISIDOR., *Origin.*, lib. VII, c. IV.
2. PETR. LOMBARD., *I Sent.*, dist. 24.
3. Cf. PETAV., *Theol. dogm.*, t. II, lib. VIII, n^is^ I, III ; Mgr GINOULHIAC, *Histoire du dogme catholique*, I P., l. IV, c. II.
4. THEOPHIL. ANTIOCH., *Ad Autolycum*, II, 15 ; *P. L.*, VI, 1077

deinde a Clemente Alexandrino[1], ab Origene[2], a Dioynisio Alexandrino[3] et a Dionysio Papa[4].

Vox *Trinitas* sæpius a Tertulliano adhibetur sensu determinato quem nunc retinet, pro tribus personis in uno Deo, ita ut sit Trinitas unius divinitatis[5]. Eodem ævo, Novatianus, discipulus Tertulliani, librum scribit de *Trinitate*[6].

II. **De ipsa re.** — Est autem Trinitas mysterium trium personarum in una essentia divina.

Dogma illud quatuor puncta præcipua includit.

1° Pater et Filius et Spiritus Sanctus non sunt tria nomina, vel tres formæ aut tres evolutiones unitatis divinæ, sed tres personæ realiter distinctæ, ita quidem ut una fieri possit et fiat homo quin ullatenus id queat de cæteris dici.

2° Singulæ personæ sunt sibi consubstantiales et æquales, et veram atque integram habent, absque divisione, naturam divinam.

3° Inter ipsas naturalis ac inviolabilis viget ordo, ut prima, Pater, sit sine principio et principium aliarum ; secunda vero, Filius, procedat a Patre per viam generationis ; tertia demum, Spiritus Sanctus, procedat a Patre et Filio, tanquam unico principio et unica spiratione.

4° Tres illæ personæ, licet reali ordine distinctæ, sunt una res summa et absoluta, una Deitas, unus Deus.

III. **De revelatione mysterii Trinitatis in Veteri Testamento tria versari possunt.** — Quæri enim potest : 1° utrum dogma illud fuerit publice propositum populo credendum ; 2° utrum a nemine fuerit agnitum ; 3° utrum ex textibus Veteris Testamenti possit aliquatenus probari vel insinuari Trinitas personarum.

1. CLEMENT. ALEXANDR., *Strom.*, V, 14 ; VI, 7 ; *P. G.*, VIII, 156, 280, 420.
2. ORIGEN., *In Joan.*, II, 6 ; *P. G.*, XIV, 128.
3. Cf. S. ATHAN., *De sent. Dionys.*, 17 ; *G. P.*, XXV, 505.
4. S. ATHAN., *De Decretis Nicænæ Synodi*, 26 ; *G. P.*, XXV, 461.
5. TERTULL., *Adv. Praxeam*, II et III ; *P. L.*, II, 180, 182.
6. NOVATIANUS, *De Trinit.* ; *P. L.*, III, 911-982.

IV. **Communis est hodie sententia mysterium SS. Trinitatis non fuisse in Veteri Testamento omnibus propositum ut publice credendum.** — Jam animadvertebat S. Epiphanius *unitatem* Dei annuntiatam fuisse per Moysen ; *dualitatem*, id est distinctionem Patris et Filii, per prophetas ; *Trinitatem* demum in Evangelio[1]. S. Thomas distinguit triplicem periodum : ante legem, sub lege, sub gratia. Ante legem, Abraham et alii patres prophetice sunt instructi de his quæ pertinent ad fidem Deitatis ; præcipua revelatio facta est Abrahæ, cujus tempore cœperunt homines a fide unius Dei deviare, ad idololatriam declinando. Moyses postea plenius fuit instructus de simplicitate divinæ essentiæ. Postmodum vero, tempore gratiæ, ab ipso Filio Dei revelatum est mysterium Trinitatis[2].

Ratio forte cur dogma illud non fuerit omnibus propositum est quam plures assignant, ne scilicet Judæi, ad idololatriam proclives, tres esse Deos existimarent.

V. **Quibusdam tamen ex speciali privilegio potuit mysterium Trinitatis revelari.** — A communi ignorantia multi doctores eximunt summos sanctissimosque viros Veteris Testamenti, præsertim Abraham, Moysen et prophetas, qui de regno messianico vaticinati sunt. Ita sentiunt S. Epiphanius, S. Cyrillus Alexandrinus, S. Gregorius M.[3].

Exsistimant etiam S. Augustinus et S. Thomas mysterium Incarnationis, quæ Trinitatem supponit, innotuisse angelis in statu viæ et Adamo in statu innocentiæ[4].

Decebat ut qui Christum figurabant et præparabant, non simpliciter ipsum ignorarent, et qui amici Dei appellati sunt, aliquid de vita Dei intima noverint. Quod insinuare videtur ipse Dominus : « Abraham, pater vester exultavit ut videret diem meum ; vidit et gavisus est[1]. » « Multi prophetæ et justi cupierunt videre[2] ; multi prophetæ et reges cupierunt videre quæ vos videtis[3]. »

Desideria adeo vehementia non ferebantur in hominem purum et mortalem ; quapropter ex his sequi videtur summos illos viros habuisse *quamdam*, licet obscuram, notitiam Christi et christianæ œconomiæ, quæ est regnum SS. Trinitatis. Quænam vero fuerit illa cognitio non potest determinari.

VI. **Textus autem Veteris Testamenti qui SS. Trinitatem insinuare videntur ad quatuor classes revocari possunt.** — 1° *Pluralis* numerus ab ipso Deo usurpatus : « *Faciamus* hominem ad imaginem et similitudinem *nostram*[4]. Adam quasi unus ex *nobis* factus est[5]. *Descendamus* et *confundamus*[6] ». In his exhibetur Deus alloquens non angelos, quia homo non fit ad imaginem angelorum ; sed semetipsum, quod innuere videtur in Deo quamdam plenitudinem vitæ intimæ, quæ pluralitatem personarum insinuat. Quocirca, etsi non indicetur expresse Trinitas, mysterium aliunde revelatum apprime hujusmodi locutiones explicat[7].

2° Vox *Dei*, similisve, *ter* repetita : « Benedicat nos Deus, Deus noster, benedicat nos Deus ; Sanctus, Sanctus, Sanctus[8]. » Supposita revelatione mysterii, congruenter de Trinitate repetitio accipitur ; at inde non habetur demons-

1. S. Epiphan., *Ancor.*, 73 ; *P. G.*, XLIII, 153. — De tota illa quæstione, cf. J. Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*.
2. S. Thom., Iª IIªᵉ, q. CLXXIV, a. 5.
3. Cf. S. Epiphan., *Hæres*, VIII, 5 ; *P. G.*, XLI, 212 ; S. Cyrill. Alexandr., *Cont. Julian.*, 11 ; *P. G.*, LXXVI, 532, 540 ; S. Gregor. M., *In Ezechiel*, 2, 4, 10 ; *P. L.*, LXXVI, 979-980.
4. Cf. S. Augustin., *De Genesi ad litteram*, lib. V, c. XIX ; *P. L.*, XXXIV, 334 ; S. Thom., I P., q. LVII, a. 5 ad 1 ; q. LXIV, a. 1. Iª IIªᵉ, q. II, a. 7, et *Comment. in Ephes.*, III, lect. 3.

1. Joan., VIII, 56.
2. Matth., XIII, 17.
3. Luc., X, 24.
4. *Genes.*, I, 26.
5. *Genes.*, III, 22.
6. *Genes.*, XI, 7.
7. P. Lagrange, O. P. : « Le mystère de la Sainte Trinité n'est pas expressément indiqué, mais il donne la meilleure explication de cette tournure, qui reviendra encore. » (*Genes.*, III, 22 ; XI, 7 ; *Is.*, VI, 8 ; *Revue Biblique*, 1896, p. 387. — Cf. Hugon, *Le Mystère de la Très Sainte Trinité*, p. 8-16.
8. *Ps.* LXVI, 7-8 ; Isai., VI, 3. — Cf. Suarez, *De Trinit.*, 1-10 ; Petav., *De Trinit.*, c. VII, 11-14.

tratio, cum mos sit apud Hebræos quædam verba ter aut pluries repetere, v. g. : Terra, terra, terra[1].

3° *Theophaniæ*, nempe manifestationes divinæ quibus duæ personæ, vel etiam tres, ut ad Mambre, se prodere videntur : « *Tres* vidit et *unum* adoravit[2]. » Aliqui Patres theophanias attribuunt secundæ personæ, alii autem toti Trinitati[3]. Quia autem non constat de interpretatione litterali, non potest ex theophaniis argumentum *scripturisticum* certum depromi pro existentia Trinitatis ; licet valeat argumentum ut *patristicum*, tamquam testimonium catholicæ Traditionis.

4° Citatur textus iste Libri Sapientiæ : « *Deus* patrum meorum et Domine misericordiæ, qui fecisti omnia *Verbo tuo* et *Sapientia* tua constituisti hominem... Sensum autem tuum quis sciet nisi tu *dederis* sapientiam, et *miseris Spiritum Sanctum* tuum de altissimis[4]. »

Tres hic indicantur : *Deus*, seu principium mittens, Verbum seu *Sapientia*, et *Spiritus Sanctus*. At quæstio est utrum *Sapientia* et *Spiritus Sanctus* sint hypostases distinctæ, an potius attributa divina. Verba quidem *dari, mitti*, melius de personis intelliguntur, præsertim, cum auctor petat unionem cum ipso Deo, et non tantum cum donis ipsius. Verum, ut Trinitas, detegatur accedere debet lumen Novi Testamenti.

Quocirca, licet in Scripturis Veteris Testamenti adumbretur vel insinuetur mysterium Trinitatis, revelatio tamen proprie dicta et completa novæ œconomiæ reservatur.

VII. **Discrimen est attendendum inter manifestationem Filii et manifestationem Spiritus Sancti in Veteri Testamento**. — Alluditur quidem ad Spiritum Dei, qui fertur super aquas[5], qui dat hominibus vitam[6], qui scientiam

1. JEREM., XXII, 29.
2. *Genes.*, XVIII.
3. Cf. P. Dom LEGEAY, O. S. B., *L'Ange et les Théophanies*, in *Revue Thomiste*, 1902-1903.
4. *Sap.*, IX, 1, 2, 17.
5. *Genes.*, I.
6. *Genes.*, II, 7 ; JOB., XXXII, 4.

influit ad explicanda somnia[1], qui prophetas illuminat[2], qui est Sanctus[3], qui Messiam unget et septem donis replebit[4]. At difficultas movetur utrum sit hypostasis distincta an solum attributum divinum.

Existimant tamen plures theologi[5] Spiritum Sanctum agnitum fuisse ut personam a quibusdam summis viris in Veteri Testamento, ut v. g. ab Isaia, cujus ore loquebatur, ut testantur *Actus Apostolorum*[6]. Clarior paulatim fit manifestatio, dum appropinquant tempora messianica : hinc angelus qui apparet Joseph[7] et B. Virgini[8], loquitur de Spiritu Sancto tamquam de persona vera et speciali, de qua nullum dubium ingeritur in mente Joseph aut B. Virginis : « Quod in ea natum est de *Spiritu Sancto est*. » — « *Spiritus Sanctus* superveniet in te. » Quæ omnia evincunt personam Spiritus Sancti esse jam utrique notam.

VII. **Ad Filium porro quod attinet, probari potest ex Veteri Testamento esse personam distinctam a Patre, imo et personam divinam, sed accedente lumine Novi Testamenti et Catholicæ Traditionis**. — Esse personam a Patre distinctam ostendunt omnes prophetiæ messianicæ, quæ Messiam exhibent ut personam *aliam, cui* Deus loquitur tanquam filio genito : « Filius meus es tu, ego hodie genui te. Dixit Dominus *Domino* meo : ...Ante luciferum ego hodie genui te... Parvulus natus est nobis[9]. »

Personam autem illam esse Deum erui potest ex præfatis textibus, si lumine Novi Testamenti illustrentur. Requiritur sane illud lumen, unde Judæi non videntur intellexisse quomodo Messias, qui est verus homo et filius David, sit etiam verus Deus[10]. At, accedente tali lumine, constat

1. *Genes.*, XLI, 38-39.
2. OSEE, IV, 7 ; *II Reg.*, XXIII, 2.
3. *Ps.* L, 13.
4. ISAI., XI, 23 ; LXI, 1.
5. Cf. HEINRICH, *Dogmatische Theol.*, t. IV, p. 25 ss.
6. Cf. *Act.*, XXVIII, 25.
7. MATTH., II, 25.
8. LUC., I, 35.
9. *Ps.* II ; *Ps.* CIX ; ISAI., VII et IX.
10. MATTH., XXII, 42-46.

præfatos textus esse messianicos, nam sive Christus, sive Paulus, sive primitiva Ecclesia, illos de Christo interpretantur[1]. In psalmis quippe persona dicitur genita a Deo, de familia David et tamen Dominus David. Quomodo autem potest esse filius David et ejus Dominus, nisi simul sit verus homo et verus Deus, seu Deus incarnatus ? Exhibetur plane æqualis Deo, nam sedet *a dextris ejus*. In Isaia, persona illa dicitur Deus, et attributa suscipit quæ soli Deo competunt : « Parvulus natus est nobis... Et vocabitur nomen ejus *Deus fortis, Pater futuri sæculi.* » Unde hic etiam innuitur Incarnatio ; nam idem est qui nascitur parvulus et qui vocatur Deus, Pater futuri sæculi.

Patres etiam de Christo Deo accipiunt quæ in libris Sapientialibus de divina sapientia traduntur. Theophilus quidem Antiochenus et S. Irenæus Sapientiam intelligunt Spiritum Sanctum[2] ; at cæteri Patres, saltem a sæculo III, tenent esse Verbum, personam a Patre distinctam eique in productione mundi assistentem, per quam Pater manifestatur[3].

Inde habetur argumentum *patristicum*, licet non stricte *scripturisticum* ; at argumentum ex prophetiis est utique scripturisticum, juxta effatum S. Epiphanii : *Dualitas*, id est distinctio Patris et Filii, fortiter inculcatur a prophetis[4].

IX. **Ex Spirituris Novi Testamenti Trinitas personarum certissime probatur.** — Non adhibetur quidem formula « tres personæ in una substantia », sed doctrina ipsa æquivalenter enuntiatur, nempe Patrem et Filium et Spiritum Sanctum esse tres distinctos et tamen esse unum Deum.

Quocirca, ut demonstratio rite conficiatur, ostendendum est affirmari in libris Novi Testamenti et *distinctionem* et *consubstantialitatem*, seu divinitatem personarum. Hæc

1. MATTH., XXII, 41-46 ; *Hebr.*, I, 5 ; *Act.*, IV, 25, 27 ; XIII, 32.
2. THEOPHIL. ANTIOCH., *Ad Autol.*, II, 15 ; *G. P.*, VI, 1077 ; S. IREN., *Cont. Hæres.*, c. XX, 1 ; *P. G.*, VII, 1032.
3. Cf. JUSTIN., Dialog. 61 ; *P. G.*, VI, 612 ; TERTULL., *Adv. Prax.*, 7 ; *P. L.*, II, 161-162 ; S. ATHAN., *P. G.*, XXV, 20, et XXVI, 69, 184 ss ; S. CYRILL. HIEROS., *Catech.*, 4, 7 ; *P. G.*, XXXIII, 461-464.
4. S. EPIPHAN., *Ancor.*, 73 ; *P. G.*, XLIII, 153.

sunt duo fundamentalia asserta quæ contra incredulos vel hæreticos semper vindicavit Ecclesia. Primi quippe hæretici, modalistæ et patripassiani, qui divinitatem personarum confitebantur, realem negabant distinctionem ; subordinatiani autem et ariani, qui distinctionem tuebantur, consubstantialitatem inficiati sunt ; pneumatomachi, sæculo IV, qui personalitatem Spiritus Sancti retinebant, divinitatem ejus lædebant. Nonnulli autem protestantes recentiores, ut Ménégoz, Goguel, Bovon, etc., qui divinitatem Spiritus Sancti credunt, aliunde contendunt Spiritum Sanctum non esse personam a Patre distinctam[1].

Utrumque porro assertum catholicum in Novo Testamento invenitur.

X. **Distinctio personarum in libris Novi Testamenti.** — Filium a Patre distingui realiter, liquet ex ipsis vocabulis Patris et Filii, ut animadvertit Tertullianus[2], nam paternitas et filiatio se mutuo secernunt. In prologo Joannis affirmatur simul et distinctio Verbi a Patre et consubstantialitas cum Patre : distinctio quidem realis, nam Verbum est *apud* Patrem, πρός, et, dum Pater in seipso remanet, Verbum caro factum est et habitavit in nobis ; et consubstantialitas, nam Verbum est Deus. In baptismo Christi clarissime innotescit distinctio, quia Pater loquitur de Filio tamquam de altero in quo sibi complacuit[3].

Paulus distinguit Patrem et Filium ejus, Jesum Christum[4].

Distinctio Spiritus Sancti a Patre et Filio enunciatur in baptismo Christi ; nam singulis personis tribuitur nomen proprium et operatio propria ; et pariter ubi de peccato in *Filium* et in *Spiritum Sanctum* ; Spiritus Sanctus quippe exhibetur, non ut virtus quædam vel attributum, sed ut persona realis ac vera, quam specialiter lædit et offendit peccatum[5].

1. MÉNÉGOZ, *Etudes sur le dogme de la Trinité*, p. 10 ; GOGUEL, *La notion Johannique* de l'*Esprit*, Paris, 1902 ; BOVON., *La théologie du Nouveau Testament*, Lausanne, 1905.
2. TERTULL., *Adv. Prax.*, IX, 10 ; *P. L.*, II, 164.
3. LUC., III, 22 ; MATTH., III, 17.
4. *II Cor.*, I, 3 ; *Ephes.*, I, 3.
5. MATTH., XII, 31-32 ; MARC., III, 28-29 ; LUC., XII, 10.

Iterumque liquet ex formula baptismi : « Baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. » Pater primo loco ponitur, Spiritus Sanctus tertio loco ; unde iste non est idem cum Patre, ut somniant præfati protestantes.

Vis apodictica inest textui quo Christus promittit Spiritum Sanctum : « Et ego rogabo Patrem et *alium* Paraclitum mittet vobis... Paraclitus autem Spiritus Sanctus, quem mittet Pater in nomine meo, *ille*, ἐκεῖνος, vos docebit omnia[1]. » *Tres distincti* assignantur : *Pater*, qui dat et mittit ; Filius, in cujus nomine fit missio ; et Spiritus Sanctus, qui mittitur et est *alius* tum a Patre tum a Filio.

S. Paulus recolit Spiritum Sanctum esse simul Spiritum Patris et Filii ab utroque distinctum[2], et formulas adhibet quibus Spiritus Sanctus cum Patre et Filio, tamquam persona distincta, nominatur[3].

Objiciunt adversarii : 1° Pater et Filius vocantur etiam *spiritus* ; ergo Spiritus Sanctus non est persona ab utroque distincta.

Resp. : Hoc ostendit esse unum spiritum, seu unam naturam spiritualem, minime autem unam et eamdem personam[4].

Reponunt : 2° Scriptura attribuit Filio quæ dicuntur de Spiritu Sancto, nempe habitare in justis[5], esse nostrum advocatum[6], etc.

Resp : Id iterum evincit Filio et Spiritui inesse eamdem naturam eamdemque attributa divina ; at textus illi non contradicunt cæteris jam citatis, qui distinctionem personarum enuntiant.

XI. **Consubstantialitas seu divinitas Filii asseritur in libris Novi Testamenti.** — De divinitate Patris nulla instituitur quæstio, cum omnes qui verum Deum agnoscunt

1. JOAN., XIV, 16-26. — Cf. J. LEBRETON, *Les origines du dogme de la Trinité*.
2. *Rom.*, VIII, 11.
3. *I Cor.*, XII, 46 et *II Cor.*, XIII, 13.
4. Cf. S. AUGUSTIN., *De Trinit.*, lib. XV, c. X, n. 37; *P. L.*, XLII, 1087.
5. JOAN., XIV, 16-17.
6. *I Epist.* JOAN., II, 1.

id saltem de Patre confiteantur. Contendunt porro rationalistæ et modernistæ, post adoptianos et arianos, Christum in Scripturis dici filium Dei sensu morali tantum, non essentiali et proprio. — At, e contra, tum Evangelia synoptica tum Evangelium Joannis, tum Epistolæ, certissime tradunt Christum esse proprie et essentialiter Deum.

XII. **Evangelia synoptica.** — Tribuunt Christo *originem* proprie divinam *potentiamque* proprie divinam, *æqualitatem* cum Deo proprie dictam, *naturamque* proprie divinam.

1° *Originem* proprie divinam, cum se discernat Christus ab omnibus præstantissimis viris Veteris Testamenti, et majorem se dicat Salomone[1]; *priorem* David et *Dominum* David[2] : majoremque Moyse, nam Moyses loquitur nomine Dei, Christus autem nomine proprio : *Ego autem dico vobis*[3]. — Origo illa divina demonstratur ex conceptione miraculosa, quæ fit virtute Spiritus Sancti, et ex attributis divinis, quæ Christo dantur ; ut nempe habeat regnum æternum et Filius Altissimi vocetur[4].

2° *Potentiam* proprie divinam. Potest enim *perficere* legem, quæ est institutionis divinæ[5] ; est dominus sabbati, quod erat etiam juris divini[6] ; potest remittere peccata, quod est certe Dei proprium[7] et peccata remittit vi propria et uno verbo[8]. Ipsi competit potestas in totam creaturam, quæ ipsi obedit universaliter[9], et etiam angeli ipsi ministrant ut famuli[10]. Quia ergo data est illi *omnis* potestas in cœlo et in terra[11], est omnipotens et verus Deus.

3° *Æqualitatem* cum Deo completam : qui enim sedet *ad dexteram* Patris est ipsi simpliciter æqualis. Sed Filius dicitur

1. MATTH., XII, 41.
2. MATTH., XXII, 41-46.
3. MATTH., V, 22, 28, 34, 39, 44.
4. LUC, I, 31 ss.
5. MATTH., V, 17.
6. MATTH,, IX, 15. MARC., II, 28 ; LUC., VI, 15.
7. MATTH., IX, 18 ; MARC., II, 1-12 ; LUC., V, 17-26.
8. LUC., VII, 40-50.
9. Cf. S. THOM., III P., q. XLIV.
10. LUC., II, 13 ; MATTH., IV, 11 ; MATTH., XXVI, 53.
11. MATTH., XXVIII, 18.

sedere ad dexteram Patris[1]. Ergo. Insuper, Christus ita se exhibet Patri æqualem ut in cognitione ipsum Patrem comprehendat, quem admodum Pater comprehendit Filium. Ex quo efficax eruitur argumentum. Quum ex cognitionis amplitudine innotescat amplitudo cognoscentis, ille qui comprehendit infinitum, sicut ab infinito comprehenditur, est perfecte æqualis Deo, seu essentialiter infinitus. Atqui Filius comprehendit infinitum, sicut ab infinito comprehenditur : « Et nemo novit Filium nisi Pater, neque Patrem quis novit, nisi Filius et cui voluerit Filius revelare[2]. » Ergo Filius est æqualis Patri et essentialiter infinitus.

Cognitio divina etiam ostenditur ex eo quod Christus videat secreta cordium[3].

4° *Naturam* essentialiter divinam. Constat ex confessione Petri. Illa filiatio qua Christus dicitur *Filius Dei* est veritas ita inaccessa ut solus Pater possit illam revelare : « Respondens Simon Petrus dixit : Tu es Christus Filius Dei vivi. Respondens autem Jesus dixit ei : Beatus es, Simon Barjona, quia caro et sanguis non revelavit tibi ; sed *Pater meus*, qui in cœlis est[4]. » Filiatio porro moralis non est veritas ita excelsa et ignota, sed erat jam Judæis manifesta, qui Deum agnoscebant ut Patrem. Ergo filiatio Christi non est moralis, sed essentialis, quæ naturam proprie divinam importat. Testatur Christus coram Caipha se Filium Dei esse, et illum condemnat Caiphas reum esse mortis eo quod se Filium Dei confiteatur[5]. Atqui nulla esset ratio damnandi, imo nec accusandi, si de filiatione morali verba intelligerentur, cum hæc multis hominibus tribuatur.

Nec protestatur Christus, nec denegat se Deum esse, sed mortem acceptat et subit, quia verum est se Dei Filium esse per naturam. Hinc Christus dici potest verus *testis* ac *martyr* suæ divinitatis.

XIII. **S. Joannes.** — In procemio Evangelii tribuuntur

1. MATTH., XXII, 41-46.
2. MATTH., XI, 27.
3. Hinc effatum S. AMBROSII : « *Occultorum cognitione Deum se esse demonstrat.* » S. AMBROS., *In Luc.*, lib. V, n. 12 ; *P. L.*, XV, 1723.
4. MATTH., XVI, 17.
5. MARC., XIV, 61-62 ; MATTH., XXVI, 63.

Christo natura divina et attributa divina. Natura divina : « Verbum erat apud Deum et Deus erat Verbum. » Eadem vox *Deus* eodemque sensu tribuitur Patri et Verbo ; Verbum quippe erat apud Deum Patrem et erat Deus, sicut Pater. Attributa divina : 1° Æternitas ; nam *in principio*, scilicet ante omne tempus, erat Verbum ; 2° vis creatrix : omnia *per ipsum facta sunt* ; 3° potentia divina largiendi vitam sive naturalem sive supernaturalem : *In ipso vita erat et vita erat lux hominum* ; 4° potentia divina regenerandi homines et deificandi : *Dedit eis potestatem filios Dei fieri*. Ille autem qui vi sui deificat est Deus per essentiam, sicut ille calefacit ignis qui est vi sui calidus.

Aliud irrefragabile testimonium est declaratio ab ipso Christo facta Judæis : « Ego et Pater *unum* sumus[1]. » Verba ipsa unitatem naturæ et consubstantialitatem cum Patre asserunt ; et ita fuisse a Judæis intellecta liquet ex contextu, nam sustulerunt lapides ut loquentem lapidarent : « Quia tu homo cum sis, facis teipsum Deum. » Nec interpretationem corrigit Christus, sed potius confirmat, ex operibus arguendo : « Si non facio opera Patris mei, nolite credere ; si autem facio, et si mihi non vultis credere, operibus credite, ut cognoscatis et credatis quia Pater in me est et ego in Patre[2]. » Unde Christus, faciendo Patris opera, ita est Patri æqualis ut Pater sit in ipso et ipso sit in Patre. Quæ quidem æqualitas est circuminsessio et perfecta consubstantialitas.

In *Apocalypsi* Joannes Christo tribuit nomina eadem quæ sibi dat Deus, nempe ut sit *Vivens*, *Sanctus*, *Alpha* et *Omega*, *principium* et *finis*, *Rex Regum* et *Dominus Dominantium*, *Judex* supremus qui reddit unicuique secundum opera sua[3]. In prima Epistola Joannes illum vocat verum Filium Dei et verum Deum : « Et simus in *vero* Filio ejus. Hic est *verus Deus* et vita æterna[4]. »

XIV. **S. Paulus.** — Agnoscit in Christo *attributa divina ;*

1. Cf. JOAN., X, 30 ss.
2. JOAN., X, 37-38.
3. *Apoc.*, I, 18 ; IV, 9-10 ; VI, 10 ; III, 7 ; XXII, 13 ; XVII, 14 ; XIX, 16 ; II, 23.
4. I JOAN., V, 20.

nam ipse est creator et in ipso omnia constant[1]; ipse est unicus omnium Dominus, sicut Pater est unus Deus[2]; et ipse meretur honorem divinum; ita ut in nomine ejus omne genu flectatur[3]. *Naturam divinam*, siquidem dicitur *proprius* Filius Dei[4] et in ipso inhabitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter[5].

Textus christologicus præcipuus desumitur ex epistola ad *Philippenses*[6] « Qui cum *in forma* Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se æqualem Deo, sed exinanivit semetipsum, *formam* servi accipiens... » — Sicut *forma servi* designat veram hominis conditionem et naturam, ita *forma* Dei designat veram conditionem Dei, seu veram naturam divinam.

Qui textus asserit Christum esse verum Deum et verum hominem, seu duas conjungere in una persona naturas, divinam et humanam. Divinitas Filii asseritur etiam in epistola ad *Romanos* : « Ex quibus (Israelitis) est Christus secundum carnem, qui est super omnia *Deus* benedictus in sæcula[7]. » Hæc est interpretatio communis Patrum et theologorum[8].

Epistola ad *Hebræos* luculentum de divinitate Christi exhibet testimonium ; nam illum vocat Filium Dei : « Locutus est nobis in *Filio* » ; hæredem universorum, creatorem, per quem fecit et sæcula, Dominum angelorum, conservatorem universi, *portans omnia verbo virtutis suæ*, quæ attributa soli Deo conveniunt. Imo Filius est propria et substantialis imago Patris : *qui cum sit splendor gloriæ et figura substantiæ* ejus. Porro substantialis imago Dei nequit esse nisi Deus. Vocatur directe Deus : *Thronus tuus*, Deus, *in sæculum sæculi*[9].

1. *Colos.*, I, 16-17.
2. *I Cor.*, VIII, 6.
3. *I Cor.*, I, 2, et *Philipp.*, II, 10.
4. *Rom.*, VIII, 3, 31.
5. *Coloss.*, II, 9.
6. *Philipp.*, II, 6 ss.
7. *Rom.*, IX, 5.
8. « Il faut convenir, avec saint Cyrille, qu on ne saurait souhaiter un témoignage plus clair en faveur de la divinité de Jésus-Christ. » P. Durand, S. J., *Revue Biblique*, octobre, 1903.
9. *Hebr.*, I, 1-8.

Superest alius textus apodicticus, nempe sermo Pauli, qui refertur in *Actibus Apostolorum* : « In quo vos Spiritus Sanctus posuit episcopos regere Ecclesiam Dei, quam *acquisivit sanguine suo*[1]. » Ille ergo qui Ecclesiam acquisivit sanguine suo est verus Deus, et sanguis Christi est sanguis Dei. Nulla hic moveri potest difficultas de authenticitate aut de contextu vel de interpretatione litterali : Ecclesia *Dei* est acquisita sanguine *Dei* ; ac proinde Christus est Deus[2].

XV. **Consubstantialitas, seu divinitas Spiritus Sancti asseritur in libris Novi Testamenti.** — Quia incarnatio et missio Christi erat præcipuum apostolicæ prædicationis objectum, mirum esse non debet pauciora haberi de Spiritu Sancto testimonia ; attamen potest ex libris Novi Testamenti probari ejus divinitas.

In Synopticis. Operatio divina tribuitur Spiritui Sancto, nam conceptio Verbi, opus utique divinum, fit ejus virtute : « Quod in ea natum est de Spiritu Sancto est... Spiritus Sanctus superveniet in te[3]. » — Peccatum in Spiritum Sanctum exhibetur ut peccatum contra personam divinam, ut jam animadvertimus (n. x). — In baptismo Christi simul cum Patre manifestatur et in formula baptismi eodem jure cum Patre et Filio nominatur[4]. Porro qui eodem ordine et honore cum Patre et Filio colitur eamdem habet divinitatem.

Apud Joannem. Opus proprie divinum, nempe justificationis et regenrationis, tribuitur Spiritui Sancto : « Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto[5]. » Hinc argumentum S. Athanasii et S. Basilii : Spiritus Sanctus deificat hominem. Sed qui deificat habet naturam divinam. Ergo Spiritus Sanctus habet naturam divinam[6]. — Scientia quoque proprie divina illi convenit, nam docebit omnia,

1. *Act.*, XX, 28.
2. Cf. Hugon, *Le Mystère de la Très Sainte Trinité*, I P., ch. I.
3. Matth., I, 20 ; Luc, I, 35.
4. Matth., XXVIII, 19.
5. Joan., III, 5.
6. S. Athanas., *Epist. ad Serap.*, n. 24 ; *P. G.*, XXVI, 585-587 ; S. Basil., *Cont. Eunom.*, lib. V ; *P. G.*, XXIX, 772.

suggeret omnia[1]. — In eodem loco dicitur *procedere* a Patre, perficere opus Filii ; quæ originem divinam et perfectionem divinam asserunt.

In Actibus Apostolorum. Vocatur Deus : « Anania, cur tentavit Satanas cor tuum mentiri te Spiritui Sancto ? Non es mentibus hominibus, sed *Deo*[2]. »

Opera divina tribuuntur Spiritui Sancto, nempe *prædicere* futura, *segregare* homines in ministerium supernaturale, *ponere episcopos*, ut regant Ecclesiam Dei[3].

In epistolis S. Pauli. 1° Refertur Spiritus Sanctus ut principium a quo derivantur dona et opera supernaturalia et ab omnibus illis supernaturalibus donis prorsus distinctum « Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris *per* Spiritum Sanctum, qui datus est nobis[4]. » Dicitur itaque Spiritus Sanctus causa charitatis et asseritur distinctus a charitate, quæ per ipsum diffunditur ac subinde auctor operationum et donorum supernaturalium et supra omnia elevatus. Atqui causa omnium bonorum supernaturalium ab ipsis distincta nequit esse nisi Deus, sicut solus Deus auctor est ordinis supernaturalis. Ergo jam constat Spiritum Sanctum esse Deum.

2° Recolit S. Paulus nos esse templum *Dei* eo quod simus templum *Spiritus Sancti* : « An nescitis quoniam membra vestra templum sunt *Spiritus Sancti*, qui in vobis est, quem habetis a Deo, et non estis vestri ? Empti enim estis pretio magno. Glorificate et portate *Deum* in corpore vestro[5]. » Ergo Spiritus Sanctus est ipse Deus.

3° S. Paulus Spiritui Sancto adscribit infinitam scientiam quæ ipsum Deum comprehendat : « Spiritus enim omnia scrutatur, etiam profunda Dei[6]. » Porro, cum solus Deus possit comprehendere Deum, scientia Dei comprehensiva non potest nisi personæ divinæ convenire.

4° Apostolus formulas doxologicas adhibet quæ Spiritui Sancto eandem ac Patri et Filio gloriam et cultum et

1. JOAN., XIV, 16-26.
2. *Act.*, V, 34.
3. I, 16 ; XVI, 28 ; XX, 28 ; XXI, 11.
4. *Rom.*, V, 5.
5. *I Cor.*, VI, 19-20. — Cf. *Rom.*, VIII, 12 ; *I Cor.*, III, 16-17.
6. *I Cor.*, II, 10.

honorem tribuunt[1]. Ubi autem honor idem ibi eadem divinitas.

S. Petrus Spiritum Sanctum Deum vocat, dum recolit eos qui mentiuntur *Spiritui Sancto* mentiri *Deo*[2] ; et Spiritum Sanctum esse auctorem Scripturarum, ita ut qui inspirantur a Spiritu Sancto sint *Dei* homines : « Non enim *voluntate humana* allata est aliquando prophetia, sed *Spiritu Sancto* inspirati locuti sunt sancti *Dei* homines[3]. »

---

1. *II Cor.*, XIII, 13 ; TIT., III, 4-5.
2. *Act.*, XI, 16.
3. II PETR., I, 21. — Quod cætera, cf. *Le Mystère de la Très Sainte Trinité*, I P., ch. I.

ARTICULUS SECUNDUS

PROBATUR EXISTENTIA TRINITATIS EX TRADITIONE ANTENICÆNA ET EX TOTA VITA ECCLESIÆ CATHOLICÆ[1]

I. **Difficultates fieri solitæ.** — Catholicam Traditionem de SS. Trinitatis mysterio esse a sæculo IV manifestissimam profitentur etiam adversarii ; at sententia est multorum criticorum Patres antenicænos non attigisse genuinam ac plenam illius dogmatis intelligentiam ; sed potius admisisse veram inter divinas personas subordinationem, ita nempe ut divinitas competat proprie quidem singulis personis, sed ordine quodam : summa sit divinitas in Patre, minor in Filio, minorque tandem in Spiritu Sancto.

De Patribus porro antenicænis ita senserunt non solum rationalistæ, sed aliquatenus Petavius, qui tamen postea, multis reclamantibus eruditis tum catholicis, tum etiam protestantibus, sententiam temperavit et correxit[2] ; et nostra ætate Kuhn et plures catholici scriptores. At Patres illos antenicænos ab omni erroris labe vindicant Bossuetius, Natalis Alexander, et communiter hodierni theologi cum Franzelin, Scheeben, Heinrich, Laur. Janssens, etc.[3]. Non inficiamur plures Patres, sive quia erant Neo-platonicorum philosophia imbuti, sive quia deerant apta et propria verba, non nulla in explicatione mysterii admiscuisse quæ erant minus recta, sed potius corrigenda ; verum hæc non impetunt ipsam dogmatis substantiam.

1. Cf. opus nostrum, *Le Mystère de la Très Sainte Trinité*, I P. ; Tixeront, *Histoire des Dogmes*, t. I.
2. In præfatione secundæ editionis *Theologicorum dogmatum*.
3. Cf. Bossuet, *Avertissements aux Protestants*, 1 et 6 ; Franzelin, thes. VIII-XI ; Scheeben, *Dogmat.*, l. II, P. II, c. IV ; Heinrich, *Dogmatische Theol.*, t. IV, p. 250 ss ; Laurent. Janssens, *De Deo Trino*, p. 169-200.

II. **Concedi nequit Patres antenicænos vel Ecclesiam antenicænam circa substantiam mysterii defecisse.** — Nam confessio Trinitatis erat publica et omnibus imposita[1] et in collatione baptismi tota Trinitas ab initio Ecclesiæ invocabatur, ac per doxologiam in universa Ecclesia laudabatur, sicut testatur S. Basilius doxologiam illam fuisse ab initio præscriptam traditamque posteris[2]. In nomine SS. Trinitatis martyres sanguinem suum fundebant ; sic S. Polycarpus, (an. circiter 155 vel 166) moriturus orabat : « *Domine Deus* omnipotens, benedico tibi... cum sempiterno et dilecto *Filio tuo*, per quem tibi cum ipso et *Spiritu Sancto* gloria et nunc et in futura sæcula[3]. »

Quocirca Patres antenicænos ab omni errore vindicant cæteri Patres viciniores, quique aptiores erant ad assequendam illorum mentem. « Omnes quos legere potui, ait Augustinus, qui ante me scripserunt de Trinitate quæ Deus est, hoc intenderunt secundum Scripturas docere, quod Pater et Filius et Spiritus Sanctus unius ejusdem substantiæ inseparabili unitate divinam insinuent unitatem, ideoque non sint tres dii, sed unus Deus[4]. »

Item S. Athanasius : « Nos quidem hanc sententiam (de Trinitate) a Patribus ad Patres transiisse demonstramus... Nam fides quam synodus scripto confessa est ipsa est fides catholicæ Ecclesiæ[5]. »

III. **Testimonia Patrum Apostolicorum.** — Patres Apostolici tres personas in una deitate confitentur. « Sicut enim Deus vivit et Dominus Christus vivit, ait S. Clemens Romanus, et Spiritus Sanctus, fides et spes electorum[6]. » — Quia ergo una eademque vita tribuitur Patri et Filio et Spiritui Sancto, una et eadem competit singulis divinitas.

S. Ignatius Martyr divinitatem Christi aperte testatur. Nam vocat ipsum Filium Dei, Verbum æternum, quod erat

1. Cf. *Diction. archéol. chrétienne*, art. *Baptême*, col. 251 ss.
2. S. Basil., *De Spiritu Sancto*, n. 71 ; *P. G.*, XXXII, 200.
3. *Martyrium Polycarpi*, c. XIV ; *P. G.*, V, 1040.
4. S. Augustin., *De Trinit.*, lib. I, c. IV ; *P. L.*, XLIII, 824.
5. S. Athan., *De Decretis Nicænæ Synodi*, 27 ; *P. G.*, XXV, 468.
6. S. Clem., *Cor.*, c. LIX.

ante sæcula apud Deum[1]. Christus est ipse *Deus*, qui fideles suos sapientes efficit[2]; sanguis Christi est sanguis *Dei*, et hoc sanguine vocamur ad vitam[3]. Sanctus Martyr adhuc insistit Christum vocans « *Deum meum* » cupiensque passionem « *Dei mei*[4] ».

Objiciunt rationalistæ, præsertim Harnack, Bruston, idcirco tantum vocari Christum Deum quia honorem divinum accepit ; quippe qui, cum esset homo, meruit glorificationem et jam glorificatus attributa divina suscepit.

Resp. : Sed contra dicitur Deus *ante* glorificationem : est enim Deus in passione, Deus manifestatus in carne, sanguisque ejus est sanguis Dei[5]; imo existebat ante omnia apud Patrem et apparuit in tempore[6]. Unde ipsi textus objectionem eliminant, dum expresse vocant Christum Deum, non post glorificationem sed in passione et ante sæcula.

De tertia persona minus frequenter loquitur Ignatius ; attamen illam commemorat ac in eodem ordine cum Patre et Filio reponit : « Ignatius Ecclesiæ Dei Patris et Domini Jesu Christi per *Sanctum suum Spiritum*[7]. » — « Studete confirmari... fide et charitate in *Filio* et *Patre* et *Spiritu Sancto*[8]. »

S. Polycarpus martyrium subiturus Trinitatem invocat, ut audivimus n. II.

Didache, seu Doctrina duodecim Apostolorum, quæ ad finem I sæculi ascendit, recolit obligationem baptizandi in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti[9].

Illæ porro formulæ quibus scripta Patrum Apostolicorum abundant, eundem cultum tribus personis exhibendo, indicant tribus personis eandem convenire divinitatem.

1. S. IGNAT., *Magnes.*, VI et VIII ; *P. G.*, V, 667-670.
2. *Smyrn.*, I ; *P. G.*, V, 790.
3. *Ephes.*, I ; *P. G.*, V, 643.
4. *Rom.*, VI ; *P. G.*, V, 693.
5. *Ephes.*, I et IX.
6. *Magnes.*, VI et VII.
7. *Smyrn.*, tit ; *P. G.*, V, 697.
8. *Magnes.*, XIII ; *P. G.*, V, 672.
9. *Didaché*, VII, 1, 3.

IV. **Testimonia Patrum apologetarum.** — S. Justinus Martyr, ut repellat calumniam gentilium, reponit christianos non esse atheos, sed verum Deum colere. « *Patrem et Filium* et *Spiritum propheticum* colimus[1]. » — At, si Filius et Spiritus cum Patre simul adorantur, eamdem cum ipso habent divinitatem. Eodem modo arguit S. Athenagoras : « Quis non miretur nos qui *Deum Patrem* prædicamus et *Deum Filium* et *Spiritum Sanctum*, ita ut unionis eorum vim et ordinis distinctionem exponamus, impios et sine Deo homines vocari[2] ? » S. Irenæus per totum suum opus dogma SS. Trinitatis vindicat et defendit. Hæc signanter scribit : « Ecclesia accepit eam fidem quæ est in unum Deum *Patrem* omnipotentem... et in unum Jesum Christum *Filium* Dei incarnatum pro salute nostra, et in *Spiritum Sanctum*, qui per prophetas Dei consilia et adventum prænuntiavit[3]. » Origenes videtur ipsam consubstantialitatis conceptum attigisse et docuisse : « Communionem substantiæ esse cum Filio... *unius substantiæ*[4]. »

Ex Latinis Tertullianus dogma consubstantialitatis asserit, licet forte nondum plene vindicet, jamque formulam adhibet quæ immutata semper in Ecclesia perstitit et persistet, nempe : « *Tres personæ, una substantia*[5]. »

V. **Insigne testimonium S. Dionysii Papæ, an.** 259. — In sua epistola ad S. Dionysium Alexandrinum, summus Pontifex completam tradit doctrinam de Trinitate. Damnat simul et tritheistas, qui *monarchiam* destruunt et tres deitates distinctas ponunt ; et subordinatianos, qui dicunt Filium esse factum ; ac demum fidem catholicam sic vindicat : « Necesse est enim divinum Verbum Deo universorum esse unitum et Spiritum Sanctum in Deo manere et inhabitare ; adeoque divinam Trinitatem in unum quasi in quendam verticem, hoc est in Deum universorum omni-

1. S. JUSTIN., *Apolog.*, 6 ; *P. G.*, VI, 337.
2. ATHENAGOR, *Legat.*, n. 10 ; *P. G.*, VI, 910.
3. S. IREN., *Cont. Hæres.*, lib. II, c. X, n. 1 ; *P. G.*, VII, 549.
4. ORIGEN., *P. G.*, XIV, 1308.
5. Cf. TERTULL., *Adv. Praxean.*, II, VII, VIII, XII, XIII, XXII. — Cf. J. TIXERONT, *Histoire des Dogmes*, I ; D'ALÈS, *La théologie de Tertullien*, etc.

potentem reduci atque colligi... Neque igitur admirabilis et divina unitas in tres divinitates est separanda, neque factionis vocabulo dignitas ac summa magnitudo Domini est diminuenda ; sed credendum est in Deum Patrem omnipotentem et in Christum Jesum ejus Filium, et in Spiritum Sanctum ; Verbum autem Deo universorum esse unitum... Ita scilicet divina *Trinitas* et sanctæ *monarchiæ* prædicatio integra servabitur[1]. »

Quocirca fides catholica hæc duo simul tueri debet : et *Trinitatem* et *Monarchiam*. Non salvaretur autem *Trinitas*, nisi essent tres personæ realiter distinctæ, nec salvaretur aliunde *Monarchia*, nisi tres personæ una essent substantia.

Illud porro S. Dionysii Papæ testimonium est tanti momenti ut recentiores modernistæ, quos inter pseudonymus Dupin, asseruerint Dionysium Papam esse illius dogmatis parentem et auctorem[2]. » Licet hæc assertio sit hæretica, confitetur aliunde fidem in Deum unum et trinum esse ante finem sæculi III firmam et inconcussam.

VI. **Quædam principia et regulæ ad solvendas difficultates quæ ex scriptis antenicænis depromuntur.** — 1° Scriptores antenicæni idcirco extollunt Patrem, quia est principium et ratio divinitatis in ceteris personis, quæ ab ipso trahunt originem. Cum ergo sit in divinis *ordo* quidam originis, verba de facili adstruere videntur quamdam subordinationem, quæ quidem non plene vitatur nisi ope fixæ et accuratæ terminologiæ. Hinc mirum non est, deficiente illa terminorum copia, primaevos scriptores aliquando in expositione mysterii minus recte esse locutos. At aliunde colligitur illos admisisse, æquivalenter et quoad rem, veram consubstantialitatem, dum dicunt Filium et Spiritum Sanctum esse ab æterno, habitare cum Patre, esse unum cum Patre, adorari cum Patre[3]. Quæ omnia evincunt divinitatem esse proprie in Filio et Spiritu Sancto ;

1. S. DIONYS. Pap., apud S. ATHANAS., *De Decretis Nicænæ Synodi*, 29 ; *P. G.*, XXV, 461 ss ; DENZINGER, 48-51.
2. « La Trinité, telle que l'Église l'enseigne, depuis le pape Denys... porte, au plus haut degré l'empreinte de l'esprit romain. » *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, nov.-déc. 1906.
3. S. IGNAT., *Magnes.*, I et VIII ; ATHENAGOR., *Legat.*, 10-12 ; *P. G.*, VI, 910, 914 ; S. JUSTIN., *Apol.*, I, 6 ; *P. G.*, VI, 337.

et hæc est substantia dogmatis, nam una divinitas in tribus aliter intelligi nequit nisi tres sint personæ et una natura.

Deficit quidem Tertullianus, dum dicit totam substantiam esse in Patre et portionem in Filio[1] ; sed id provenit ex inadæquata notione spiritualitatis, cum intelligat Tertullianus substantiam divinam eo fere modo communicari quo apud nos substantia corporea. Licet hic loquendi modus sit ineptus, agnoscit aliunde Tertullianus verum dogma, veramque consubstantialitatem, quia dicit : « *Trinitas unius divinitatis Pater et Filius et Spiritus Sanctus... Tres personæ, una substantia*[2]. »

Origenes videtur admittere quamdam subordinationem inter tres personas ; sed ex aliis locis constat ab ipso doceri consubstantialitatem[3] ; quapropter citatur a S. Athanasio ut vindex veræ fidei et a S. Basilio ut defensor divinitatis Spiritus Sancti[4].

2° Quando illi Patres dicunt Filium generari per creationem mundi, alludunt sive ad philosophiam Neo-Platonicorum, quæ exhibet Verbum ut mundi opificem, sive etiam ad libros sapientiales[5], ubi Sapientia dicitur mundum condere tamquam primogenita et Deo assistens ; at non intendunt excludere generationem æternam, quippe qui aliunde Verbo attribuunt prædicata proprie divina et æterna, ut constat ex dictis n. III-V.

Triplex itaque distinguenda est Verbi *generatio* : una æterna, in sinu Patris ; altera temporalis, per creationem, quatenus Verbum specialiter *manifestatur* mundum producendo ; tertia temporalis etiam per Incarnationem. Non inficiamur oriri interdum ex Patrum locutionibus quamdam confusionem ; verum, licet de tertia et secunda generatione frequentius habeant sermonem, aliunde tamen æternam confitentur, dicendo, v. g., Verbum esse Deum personalem, ante omnia creata[6] ; nam qui est persona di-

1. TERTULL., *Adv. Praxean.*, 9 ; *P. L.*, II, 187.
2. Cf. *Adv. Praxean.*, 2, 3, 4, 8.
3. Cf. *P. G.*, XIII, 1197 ; XIV, 1308.
4. S. ATHANAS., *De Decretis Nicænæ Synodi*, *P. L.*, XXV, 465 ; S. BASIL., *De Spiritu Sancto ; P. G.*, XXIX, 73.
5. Præsertim, *Proverb.*, VIII.
6. S. JUSTIN., *Dialog.*, 48, 61, 62 ; *P. G.*, VI, 580, 613, 720.

vina ante sæcula non potest generari ut persona per temporalem creationem ; secus non esset Deus immutabilis, sed diceretur *factus* sensu proprio, quod tamen illi scriptores negant.

Hæc ergo congrua redditur explicatio : Verbum, quod ante creationem erat invisibile, et in sinu Patris inclusum, ἐνδιάθετος, fit visibile, seu externe profertur per creationem, et jam est προφορικός, prolatum.

Ita scriptores antenicænos communiter interpretantur theologi catholici, ut Natalis Alexander, Bossuetius, Franzelin, etc. Similiter, Pater, qui nondum erat manifestatus, jam per creationem manifestatur, et hoc sensu fit Pater, nempe quoad externam operationem[1].

Quia tamen hic loquendi modus ansam æquivocationibus præbet, alii Patres ab illo potius abstinent. Sic S. Irenæus non probat illas formulas de Verbo *incluso* et de Verbo *prolato*, et pariter S. Athanasius et S. Cyrillus Hierosolymitanus animadvertunt se Verbo *Unigenito Dei* credere, potius quam Verbo incluso aut prolato[2].

3º Quando scriptores antenicæni recolunt Patrem non esse visibilem sed visibilem fieri per Filium, alludunt iterum ad philosophiam Neo-Platonicorum, qui Logon ponebant medium inter Deum et mundum ; sed etiam recte intelligi possunt de theophaniis Veteris Testamenti, quæ secundæ personæ tribuuntur. Pater quippe, utpote principium Trinitatis, non mittitur, sed mittit, et subinde ipse non manifestatur personaliter, sed per Filium, qui a Patre mittitur. Hinc etiam eruuntur congruæ rationes cur non sit incarnatus Pater, sed Filius.

VII. **Insigne testimonium apud S. Ephraem Syrum.** — Sæculo IV, doctrina catholica de SS. Trinitate est adeo manifesta, ut S. Ephræm Syrus, qui mortuus est an. 373, scripserit : « *Unus qui multiplex, Unus qui Tres, et Tres*

1. Cf. THEOPHIL. ANTIOCH., *Ad Autolycum.*, lib. II, 10-22 ; *P. G.*, VI, 1064, 1088.
2. Cf. S. IREN., *II Cont. Hæres.*, 3, 4, 6, 10, 13, 28 ; *P. G.*, VII, 743, 748, 807, 809 ; S. ATHANAS., *Exposit. Fidei*, 1 ; *Orat.*, II, 35 ; *P. G.*, XXV, 201 ; XXVI, 221 ; S. CYRILL. HIEROS., *Catech.*, XI, 10 ; *P. G.*, XXXIII, 701.

sunt Unum... Unum quod Tres est, Trinitas una essentia[1]. » — Optima redditur ratio cur Tres sint Unum, quia *una* est *essentia in tribus personis.*

Addit ille : « Pater *Genitor*, Filius GENITUS, Spiritus Sanctus PROCEDENS *a Patre et Filio* ; Pater, qui fecit sæcula e nihilo ; Filius creator, qui universa condidit cum genitore suo ; Spiritus Sanctus paraclitus et misericors, quo perficitur omne quod fuit et erit et est... Gloria *Patri*, qui misit *Filium* suum propter nos ; adoratio *Filio*, qui *cruce sua omnes liberavit* ; *gratia Spiritui*, a quo impletum est salutis nostræ mysterium. Benedictus qui suo amore nos omnes vivificavit, ipsi gloria[2]. »

Non tantum ergo dogma Trinitatis asserit doctor Edessenus, sed et *ordinem* personarum et *processionem* Filii a Patre et Spiritus Sancti *a Patre et Filio*.

VIII. **Dogma Trinitatis probatur ex tota vita Ecclesiæ, seu ex indefessa vigilantia qua Ecclesia impugnavit et damnavit oppositos errores. — De prima erroris forma.** — Vocatur *monarchismus* error qui contendit esse in Deo perfectam monarchiam seu unitatem, ita ut sit una sub diversis nominibus persona, sicut est una essentia. Praxeas, sæculo II, teste Tertulliano, primus fuit qui hunc errorem propagaret[3]. Trinitas, juxta Praxeam, importat solum diversitatem officiorum vel operationum in una persona, quæ dicitur *Pater* prout consideratur ingenita, *Filius* prout incarnata. Quapropter ponendo unam eamdemque personam, Praxeas asserebat Patrem incarnatum et passum fuisse ; hinc error *patripassianorum*.

Eumdem errorem profitebantur alii hæretici, nempe Noetus, vergente sæculo II (180-200), et postea ejus discipulus Epigonus. Hic Romæ scholam instituit, in qua deinde docuit Cleomenes, qui discipulum habuit Sabellium, ex Lybia oriundum. Sabellius celeberrimus inter omnes

1. *De incomprehens. divin. nat.* apud ASSEMANUM, *Bibliotheca orientalis*, t. I, p. 114.
2. Edit. Lamy, *S. Ephræm Syri Hymni et Sermones*, t. III, p. 242-244, Hymn. *De defunctis et de Trinitate.*
3. TERTULL., *Adv. Praxean.*, 1, 2, 10, 13, 27.

exstitit, qui et hæresim ampliavit. Dum Praxeas, Noetus, Epigonus et Cleomenes sunt potius patripassiani, Sabellius ejusque asseclæ dicuntur *modalistæ*, quia tres personas concipiunt ut tres *modos* seu tres terminos Monadis increatæ.

Hoc erat apud ipsos principium : Patrem dilatari in Filium sumendo carnem, et in Spiritum Sanctum sanctificando homines[1].

Modalismum renovarunt quidam sæculo IV; deinde Waldenses, demum Sociniani, Michael Servetus, Swedenborg ; imo et Kantius, qui contendit Deum quatenus creatorem et legislatorem dici Patrem, quatenus gubernatorem dici Filium, et quatenus justum judicem dici Spiritum Sanctum.

Modalismum impugnavit Ecclesia, sive directe confutando per doctores, hinc scripta S. Dionysii Alexandrini, et S. Dionysii Papæ ; sive directe damnando, et sic historia tradit errorem profligatum fuisse a S. Zephyrino et S. Callisto, ac deinde a conciliis et fidei professionibus.

IX. **De altera erroris forma**. — Subordinatiani dicuntur, qui tres personas dictinctas confessi, negaverunt unitatem essentiæ, et idcirco consubstantialitatem et divinitatem Filii et Spiritus Sancti. Neo-Platonici et Gnostici ponebant in divinis multos *æones*, in persona et natura a summo Deo distinctos, quorum unus, nempe Æon *Christus*, descendit in *Jesum*.

Gnosticismum Ecclesia per suos doctores, v. g. per S. Irenæum,et vita sua intrinseca debellavit[2]. Theodotiani videntur concedere Christo solam filiationem adoptivam ; quapropter ille error vocatur interdum *adoptionismus*.

Paulus Samosatenus ponit Christum esse hominem purum, qui honorem divinum operatione sua meruit et in

1. De his omnibus legi possunt : S. HIPPOLYTUS, *Cont. Noet.*, *P. G.*, x, 803 ss; *Philosophoumena*, IX, 7-12; x, 27 ; S. EPIPHAN., *Hæres*, 57; *P. G.*, XLI, 993 ; THEODORET., *Hæres. fabulæ*, III ; *P. G.*, LXXXIII, 404-405.
2. Cf. Mgr DUCHESNE, *Origines chrétiennes*, p. 169.

quo Verbum ut in templo habitat. Damnatus fuit a synodo Antiochena, 263 et 268, et a S. Felice Papa I.

Arius *consubstantialitatem* Verbi proprie inficiatur : Verbum est supra omnes ceteras creaturas elevatum, sed aliunde est *factum*. Ariani quidem puri, cum Aetio, Eunomio, Eudoxio, volebant Verbum, nedum sit consubstantiale Patri, imo esse *dissimilis* naturæ, ἀνόμοιος ; unde dicti sunt *anomæi*. Semi-Ariani, autem cum Basilio Ancyrano, Eusebio Cæsariensi, concedebant Verbum esse Patri simile in natura, ὁμοιούσιος, non tamen *ejusdem* naturæ seu consubstantiale. Damnatur arianismus in concilio Nicæno, 325, et a sanctis Doctoribus acriter profligatur, qui consubstantialitatem omnino vindicant.

De Spiritu Sancto incipiunt errores primis Ecclesiæ sæculis. Theodotiani, sæculo II et III, Spiritum Sanctum exhibent ut creaturam ; Arius, Eunomius, videntur habere Spiritum Sanctum ut creaturam Filii.

S. Basilius Eunomium directe confutavit.

Quia error ille Constantinopoli grassabatur, sub Macedonio episcopo, licet forte Macedonius non expresse propugnaverit hæresim, fuit error in concilio Constantinopolitano I damnatus[1].

X. **De tertia erroris forma**. — *Tritheistæ* vocantur qui essentias multiplicant cum personis. Isti Trinitatem confitentur et consubstantialitatem singularum personarum ; sed ex minus recta notione essentiæ tres adstruunt in divinis essentias. Sæculo VI Philoponus tres un ino Deo videtur ponere naturas. Medio ævo falsa systemata de universalibus in dogma redundant. Arnaldus Brixiensis, Roscelinus, Abælardus, volunt attributa divina partiri inter personas reali partitione. Abbas Joachim docet tres personas esse unam essentiam collective et unitate similitudinis. Damnatur in concilio Lateranensi IV[2]. Raymundus Lullus videtur ponere tres essentias.

Juxta Guenther, persona est *natura sui conscia*; ex quo infertur aut esse in Deo unam personam tantum, aut tres

1. Cf. HÉFÉLÉ, *Histoire des conciles*, édit. franc., II, II, p. 20.
2. DENZINGER, 432.

naturas sui conscias, quæ sunt tres personæ. Opus Guentheri fuit a. S. C. Indicis proscriptum[1].

XI. **Præcipuæ declarationes Ecclesiæ.** — 1° Fidem Ecclesiæ testantur antiquissima et universalissima praxis baptizandi in nomine SS. Trinitatis, doxologia ubique usitata, confessio martyrum, ut jam retulimus n. II.

2° Symbola antiquissima. Symbolum dictum Apostolorum, quod ad finem primi sæculi refertur, expressum habet testimonium de Trinitate : « Credo in Deum Patrem omnipotentem... et in Jesum Christum Filium ejus unicum Dominum nostrum... Credo in Spiritum Sanctum[2]. »

3° Definitio S. Dionysii Papæ (259) jam citata, in epistola ad S. Dionysium Alexandrinum[3].

4° Concilium Nicænum, 325, definit consubstantialitatem Filii cum Patre[4].

5° Concilium Romanum, an. 380, a Damaso Papa confirmatum profitetur divinitatem Patris et Filii et Spiritus Sancti ac consubstantialitatem trium personarum, simulque anathemate plectit eos qui negant Filium esse natum de Patre et de divina substantia ejus, et Spiritum Sanctum de Patre esse vere ac proprie, sicut Filium, de divina substantia et Deum verum[5].

6° Concilium Constantinopolitanum I (381) definit simul divinitatem Filii et divinitatem Spiritus Sancti[6].

7° Symbolum Athanasianum (sæculo V probabiliter), divinitatem et consubstantialitatem trium personarum manifeste prædicat[7].

8° Usus liturgicus celeberrimi textus : « Tres sunt qui testimonium dant in cælo, Pater, Verbum et Spiritus Sanctus et hi tres unum sunt[8]. » De valore *scripturistico*

1. Decret., 8 jan. 1857. — Cf. L. JANSSENS, p. 391.
2. DENZINGER, 6 ss.
3. Apud. S. ATHANAS., *De Decretis Nicænæ Synodi*, 29 ; *P. G.*, XXV, 461 ss ; DENZINGER, 48-51.
4. DENZINGER, 54.
5. DENZINGER, 68-74.
6. *Idem*, 86.
7. *Idem*, 39.
8. I JOAN., V, 7.

illus textus moventur difficultates, quas expendere ad nos in præsenti non spectat[1] ; sed aliunde historice constat fuisse versum illum jam sæculo IX vel X in liturgia adhibitum, et ita est irrefragabile ecclesiasticæ traditionis testimonium.

9° Professiones fidei solemnes a summis Pontificibus vel conciliis impositæ : nempe professio Leonis IX[2] ; professio Eugenii III in concilio Rhemensi[3] ; professio Valdensibus præscripta ab Innocentio III[4] ; professio concilii Lateranensis IV[5] ; professio Michaelis Palæologi, in concilio Lugdunensi II, 1274[6] ; professio concilii Florentini, in decreto pro Jacobitis[7] ; professio Pii IV ; declaratio Pii VI, in bulla *Auctorem Fidei*, contra Pistorienses, de « communi et probata in christianæ doctrinæ institutionibus formula, qua Deus unus quidem in tribus personis distinctis dicitur, non in tribus personis distinctus ; cujus formulæ commutatione hoc vi verborum subrepit erroris periculum, ut essentia divina distincta in personis putetur, quam fides catholica sic unam in personis distinctis confitetur, ut eam simul profiteatur in se prorsus indistinctam[8]. »

Sic ergo constat et Scripturam et Traditionem aperte testari existentiam Trinitatis, et, sicut meritum fidei in præsenti est mysterium credere, ita beatitudo in cœlis est « *intueri clare ipsum Deum trinum et unum, sicuti est*[9]. »

1. Legi potest erudita dissertatio clarissimi L. JANSSENS, *De Deo Trino*, p. 136-166.
2. DENZINGER, 343-346.
3. *Idem*, 390.
4. *Idem*, 420.
5. *Idem*, 428, 432.
6. *Idem*, 461-463.
7. *Idem*, 703-705 ; 995.
8. *Idem*, 1596.
9. Conc. Florentinum, *Decretum pro Græcis* ; DENZINGER, 693.

QUÆSTIO SECUNDA

De Processione divinarum Personarum

AD Q. XXVII S. THOMÆ

Quum personæ divinæ *ratione originis* distinguantur, totus tractatus de Trinitate a notione originis seu processionis incipit et pendet. Asserenda est imprimis existentia processionis in Deo, a. 1 ; deinde investigandum utrum detur processio per generationem, a. 2 ; et hoc habito, an sit alia processio, a. 3, et cur hæc non sit generatio, a. 4 ; ac demum, utrum præter duas processiones assignatas sint aut esse possint aliæ processiones in divinis.

ARTICULUS PRIMUS

DE EXISTENTIA PROCESSIONIS IN DEO

AD ART. 1 S. THOMÆ

I. **Notio processionis.** — Dicitur generatim processio origo, seu emanatio unius ab alio. Licet possimus accipere processionem non solum passive sed etiam active, pro operatione qua principium producit terminum, communius tamen sumitur passive, pro ipsa origine termini a principio. Distinguitur processio *immanens*, seu ad intra, cujus terminus non exit ab ipso principio, et *transiens*, cujus terminus exit extra principium a quo oritur .

In Deo porro, sicut est operatio formaliter immanens et virtualiter transiens, ut creatio, et operatio immanens tantum, ut intelligere ; ita est duplex processio : una ad extra, qua creaturæ in proprio esse extra Deum producuntur ; altera vero ad intra, quæ respondet operationi immanenti tantum.

Et de hac movetur quæstio in præsenti.

II. **Errores.** — Processionem immanentem reapse negant omnes qui putant Filium procedere ut primam creaturam Patris aut Spiritum Sanctum procedere ut primam creaturam utriusque vel qui non agnoscunt realem personarum distinctionem. Gnostici ponebant invisibiles aeonum processiones a primo principio ; subordinatiani et ariani exhibebant Filium ut primam creaturam Patris, et pneumatomachi Spiritum Sanctum ut primam creaturam Filii vel utriusque. Verum in hac theoria terminus procedens est effectus a Deo distinctus, jamque non remanet in Deo ; nam quidquid remanet in Deo est Deus, sicut etiam *quod Deus habet hoc est*[1].

Pariter modalistæ, eo ipso quod realem personarum distinctionem inficientur, negare debent realem originem seu processionem unius personæ ab alia. Fides autem catholica sic exprimitur.

III. **Conclusio : Datur in Deo vera ac realis processio ad intra.** — Nomen et res ipsa asseruntur ab ipso Christo : « Ego enim ex Deo *processi* et veni ; neque enim a meipso veni, sed ille me misit[2]. » Declarat etiam Spiritum procedere a Patre : « Spiritum veritatis qui a Patre *procedit*[3]. » Imo exponit quomodo Spiritus a Filio quoque procedat : « quem ego *mittam* vobis *a* Patre[4]... de *meo accipiet* et annuntiabit vobis[5]. »

Declarationes Ecclesiæ sunt multæ ac perspicuæ.

Symbolum Athanasianum : « Filius *a Patre* solo est, non factus, nec creatus, sed genitus. Spiritus Sanctus *a Patre et Filio*, non factus nec creatus, nec genitus, sed *procedens*[6]. »

Concilium Nicænum et Constant. I profitentur Filium esse Deum *de* Deo, lumen *de* lumine, Deum verum, *de*

1. Cf. S. AUGUSTIN., *In Joan.*, tract. X, c. XI ; *P. L.*, XXXV 1887 ; S. GREGOR. M., *Moral.*, lib. XVIII, V, *P. L.*, LXXVI ; EUGEN., III, conc. Rhem. ; DENZINGER, 389 ; CONC. Later., IV ; DENZINGER, 431-433.
2. JOAN., VIII, 42
3. JOAN., XV, 26.
4. *Ibid.*
5. JOAN., XVI, 14.
6. DENZINGER, 39.

Deo vero[1]. Idem concilium Constant. I confitetur Spiritum Sanctum *ex Patre* procedentem[2].

Concilium Later. IV fidem six exponit : « Pater a nullo, Filius *a* Patre solo, ac Spiritus Sanctus pariter *ab* utroque... Pater generans, Filius nascens, ac Spiritus Sanctus *procedens*[3]. » Concilium Lugdunense II et concilium Florentinum pariter profitentur *æternaliter Spiritum Sanctum* ex Patre Filioque *procedere*, tanquam es *uno principio* et *unica* spiratione[4]. »

IV. **Rationes theologiæ.** — Supposita revelatione, potest ratio quasdam suggerere congruentias, quæ mysterium declarent.

Prima est quam hic proponit Angelicus. Quicumque intelligit, ex hoc ipso quod intelligit, producit aliquod verbum ab intelligente distinctum et tamen ipsi intime unitum ; et pariter ad cognitionem sequitur quædam impressio vi cujus amans est in amato et quæ ab amante procedit ut terminus amoris. Atqui Deus et perfecte se amat et perfecte se intelligit. Ergo in sui cognitione producit aliquod verbum maxime sibi unitum, non quidem accidentale, sed substantiale, et pariter in sui amore producit aliquem terminum substantialem, maxime sibi unitum. Inde concluditur esse in Deo processionem verbi et processionem amoris, et in utraque terminum esse substantialem, seu substantiam divinam.

Aliunde, quum terminus opponatur principio relative, debet ab ipso secerni illa distinctione reali quam importat oppositio relativa.

Habita igitur revelatione, quæ mysterium jam tradit, ratio congruenter explicat esse in Deo processiones substantiales, in quibus principium et finis sunt idem secundum substantiam et distinguuntur secundum relationes.

« Advertendum est, ait Gonet, quod, quando D. Thomas ait : « Quicumque intelligit ex hoc ipso quod intelligit,

1. *Idem*, 54.
2. *Idem*, 86.
3. *Idem*, 428.
4. *Idem*, 460, 691.

producit verbum », hoc non debet intelligi de quacumque intellectione (non enim de ratione intellectionis ut sic est verbi productio, ut constat in visione beatifica, in qua, juxta communem Thomistarum sententiam beati nullum producunt verbum) sed de intellectione connaturali, qua quælibet creatura intellectualis seipsam intelligit. Unde vis hujus congruentiæ in eo stat quod, cum creaturæ intellectuales, etiam perfectissimæ, in omni sua connaturali intellectione verbum producant, congruum est quod Deus, qui est in supremo gradu naturarum intelligentium, per suam intellectionem connaturalem, quæ est sui ipsius cognitio, etiam verbum producat[1]. »

Pariter ex cognitione sequitur illa impressio amoris quæ est connaturalis in omni amante et vi cujus amans est in amato et in ipso quiescit.

Argumentum evincit quidem esse in Deo verbum et amorem procedentem, et utrumque esse ipsam substantiam divinam ; non probat quidem esse personas distinctas, at, semel revelato mysterio, convenienter suadet esse personas, quæ per relationes oppositas distinguuntur. Inde ergo altera probatio.

Fides catholica tuetur tres in divinis esse personas. At, nisi dentur in Deo reales processiones ad intra, explicari nequit quomodo sint tres personæ in divinis. Ergo admittendæ sunt in Deo reales processiones ad intra.

Probatur min. Ex parte naturæ non concipitur pluralitas personarum, cum natura sit in tribus omnino eadem. At, si admittuntur processiones reales ad intra, jam intelligitur distinctio. Nam processiones important oppositas relationes originis : verbum quippe se habet ad proferentem sicut terminus ad principium, et pariter amor est terminus respectu principii a quo procedit. Atqui de ratione relationum oppositarum est mutuo se distinguere, quia terminus non potest esse sui principium. Ergo, si dantur processiones in divinis, jam intelligitur Patrem, utpote principium Filii eique oppositum relative, esse personam a Filio distinctam ; et Patrem et Filium, utpote princi-

1. Gonet, disp. II, art. 1, n. 6. — Cf. etiam, Sylvius, in h. l., S. Thomæ.

pium Spiritus Sancti, cui opponuntur relative, distingui a persona Spiritus Sancti. Admittendæ sunt igitur processiones reales in Deo, ut Trinitas personarum intelligatur.

Tertia ratio ex fecunditate divina. Deo tribui debet modo eminentiori quidquid perfectionis in creaturis reperitur. Atqui perfectio et gloria creaturarum reponitur in quadam fecunditate, quæ secundum processiones reales attenditur. Ergo concipi potest in Deo quædam fecunditas per processiones reales, demptis omnibus imperfectionibus quæ in creaturis admiscentur.

Explicatur. In creaturis quidem corporalibus, processio est ad extra et terminus est substantialis, ut in generatione viventium organicorum ; in creaturis vero spiritualibus processio est ad intra, perfecte immanens, sed terminus est accidens, ut verbum intellectus et amor voluntatis. Cum autem omnes creaturarum perfectiones sint in Deo, debet processio in divinis sibi vindicare quidquid perfectionis est in processione corporeorum, scilicet terminum substantialem, et quidquid perfectionis est in processione spiritualium, scilicet terminum perfecte immanentem.

Inde colligitur processionem in Deo esse simul immanentem et substantialem, nimirum habere terminum qui remanet in ipso Deo et est ipsa substantia divina.

V. **Quid sint proprie processiones in Deo.** — Attenduntur secundum actiones proprie immanentes ac vitales, conscias quidem, sed necessarias, quæ important relationes, non effectus ad causam, sed solum termini ad principium. Active sumptæ sunt ipsæmet actiones intellectus et voluntatis, videlicet actio intelligendi prout est in Patre et modificata relatione paternitatis, et actio volendi ut est in Patre et Filio simul tamquam unico principio spirandi eumdem amorem ; passive autem sunt ipsa origo Filii a Patre, et ipsa origo Spiritus Sancti a Patre et Filio simul.

Illæ porro actiones et origines non solum sunt vitales, sed sunt ipsa vita Dei intima. Sunt consciæ quidem, nam sunt cum infinita Dei cognitione. At non sunt liberæ, sed necessariæ, quia Deus, dum creaturas producit *liberrimo*

consilio[1], vult tamen bonum suum et perfectionem suam necessario, ita ut libertas in Deo sit solum respectu aliorum a se[2]. Processiones autem sunt ipsa Dei perfectio ; ac proinde vult illas Deus necessario, sicut necessario vult se.

Demum important relationes non effectus ad causam, sed solum termini ad principium. Relatio effectus ad causam dicit influxum realem ex parte causæ, dependentiamque realem ex parte effectus, atque idcirco diversitatem naturæ in causa, quæ est superior, et in effectu, qui est inferior et dependens, ac demum prioritatem causæ respectu effectus. Relatio autem termini ad principium dicit tantum *ordinem* originis ; qui ordo potest haberi absque dependentia et inferioritate, et cum sola diversitate in supposito[3].

Porro inter personas divinas non est influxus unius in aliam, nec dependentia nec diversitas in natura, sed solum in suppositis ; nec prioritas aut posterioritas, sed unice ordo originis. Ergo processiones important relationes, non effectus ad causam, sed solum termini ad principium.

Quapropter docet fides et Filium procedere a Patre et Spiritum Sanctum a Patre Filioque, et nihilominus tres personas esse coessentiales, consubstantiales[4], coæquales, coæternas, coomnipotentes[5], sicut etiam eodem amore colendas.

---

1. Conc. Vatic., cap. I, *De Deo reum omnium creatore*, DENZINGER, 1783.
2. Cf. quæ disseruimus hac de re, ad q. XIX, a. 3 et 10.
3. Cf. *Curs. Philos. Thomist.*, VI, 97-98.
4. DENZINGER, 19, 59, 66, 74, 83, 86, 213, 254, 275, 277, 343, 420, 428, 431, 461, 703, 708, 993.
5. *Idem*, 13, 19, 39, 54, 68, 70, 75, 78, 254, 276, 343, 368, 428, 461, 703, 708.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM ALIQUA PROCESSIO IN DIVINIS GENERATIO DICI POSSIT

AD ART. 2 S. THOMÆ

I. **Duplex quæstio.** — Alia est de *facto*, nempe utrum processio Verbi sit vera generatio et Verbum sit vere ac proprie Filius Dei ; altera est de *ratione cur* illa processio dicatur et sit proprie generatio. De prima quæstione nullum moveri potest dubium salva fide ; de altera autem quæstione non fuit semper idem loquendi modus ; sed explicatio quam tradit Angelicus post Augustinum est jam communiter recepta.

II. **De fide est processionem Verbi esse veram generationem et Verbum esse proprie Filium Dei.** — Scriptura Sacra id aperte testatur. Psalmi messianici hanc mirabilem generationem efferunt : « *Filius* meus es tu, ego hodie *genui* te. » « Ante luciferum ego hodie *genui te.* » Quæ verba S. Paulus interpretatur de Christo[1]. Agi autem de generatione proprie dicta et de filiatione vere divina constat ex ipso contextu, ex psalmo XLIV, et ex Paulo (loc. sit.), nam ille qui sic generatur vocatur Deus : « Thronus tuus, *Deus*, in sæculum sæculi. »

In synopticis vocatur a Patre *Filius meus* dilectus, et seipsum vocat *Filium*, qui perfecte novit Patrem, sicut a Patre cognoscitur[2].

Apud Joannem vocatur *Unigenitus Dei Filius, verus Filius Dei*[3].

1. *Hebr.*, I, 1-8.
2. MATTH., III, 17 ; XI, 27 ; XVII, 5.
3. Evang. JOAN., *Prolog.*, *I Epist.* JOAN., I, 1, 3 ; V, 5, 10, 11, 12, 13, 20.

A Paulo dicitur *proprius* Filius Dei, qui est imago Dei, Filius dilectionis suæ, qui est in forma Dei[1].

Patres Apostolici testantur esse unum Deum, manifestatum per Jesum Christum, *Filium* ejus, qui est etiam *Verbum* ejus[2]. S. Justinus exponit, contra Judæos Messiam esse Deum et Filium Dei[3]. — S. Athanasius doctrinam sic nervose exprimit . « Sed unius principii suus propriusque Filius, propria sapientia, proprium Verbum, ex ipso principio ortum habens[4]. » S. Augustinus speciatim inculcat identitatem Verbi et Filii[5].

Declarationes Ecclesiæ. Omnia symbola recolunt Filium Dei Unigenitum. Concilium Nicænum confitetur Filium Dei unigenitum, *genitum*, non factum, consubstantialem Patri, Concilium Later. IV hæc confitetur : « Est Pater qui generat, et *Filius qui gignitur*. . Pater ab æterno Filium generando, suam substantiam ei dedit... Patet ergo quod sine ulla diminutione Filius nascendo substantiam Patris accepit, et sic Pater et Filius habent eandem substantiam[6] ». Demum Pius VI, in bulla *Auctorem Fidei* contra Pistorienses, asserit propriam et exactam esse appellationem *Filii*, tot Scripturæ locis consecratam[7].

III. **Cur processio Verbi sit generatio : explicatio quam tradunt Patres Græci et explicatio quæ a Latinis evolvitur.** — Patres Græci, dum intendunt confutare diversas subordinatianismi et arianismi formas, recurrunt ad illam rationem generalem et indirectam : quia, si non esset *genitus* esset *factus*. Quam rationem evolvit præsertim S. Athanasius contra arianos : Si Filius non est genitus de ipsa substantia Patris, est dissimilis Patri, inæqualis Patri ; non est Unigenitus, nec verus Deus, nec idcirco poterit esse

1. *Rom.*, VIII, 32 ; IX, 1, 2 ; *I Cor.*, I, 30 ; *Colos.*, I, 13 ; *Philip.*, II, 5 ; *Hebr.*, I, 1-8.
2. S. IGNAT., *Magnes.*, VIII, 2.
3. S. JUSTIN., *Apol.*, 63 ; *Dialog.*, 126 ; *P. G.*, VI, 425, 769.
4. S. ATHANAS., *Orat.*, IV ; *Cont. Arian.*, 1 ; *P. G.*, XXVI, 468.
5. S. AUGUSTIN., VII, *De Trinit.*, II ; *P. L.*, XLII, 936.
6. DENZINGER, 432.
7. DENZINGER, 1597.

Redemptor qui debet esse verus Deus ac verus homo[1]. Satisfacit quidem argumentum, inspecto scopo quem intendunt illi scriptores, licet radicem veritatis non aperiat.

Aliquando etiam Patres Græci, ut modum generationis suadeant, alludunt ad operationem intellectualem, quæ est purissima, eoque modo fit quo lumen a lumine procedit ; hinc locutio « lumen de lumine, φῶσ ἐκ φωτος », a Tatiano jam invecta et a concilio Nicæno consecrata[2]. Imo comparant generationem Verbi divini cum generatione verbi nostri mentalis : sicut nempe verbum in nobis absque corruptione producitur, ita Filius in Deo. Ita S. Dionysius Alexandrinus, S. Athanasius, S. Cyrillus Alexandrinus[3]. — Propius adhuc ad naturam intellectionis accedit S. Basilius, qui rationem similitudinis attendit : sicut verbum notrum est nostræ cogitationis imago, ita Verbum in Deo est imago generantis[4].

Attamen Patres Græci comparationem instituunt potius cum verbo orali quam cum verbo mentali; vel, si cum verbo mentali etiam conferunt, id fit per modum exempli[5] ; necdum clare et perfecte assignant rationem *psychologicam* desumptam ex ipsa natura intellectionis, quæ est actio vi sui et essentialiter *assimilativa*. Hoc ergo Patribus Græcis dandum est laudi quod fidem optime vindicaverint et elementa solutionis aliquatenus indicaverint.

Fide autem plene in tuto posita, Doctores Latini cum Augustino[6] rationem propriam et intimam assignant, quam plenius tandem exponit S. Thomas[7].

IV. **Vera et propria ratio theologica desumitur ex natura**

1. S. Athanas., *Orat.* i, 1, 17, 18; *Orat.*, ii, 22, 67; *De Decretis Nicænæ Synodi*, 6 ss ; *P. G.*, xxvi, 48, 49, 192 ss, 233, 289, 345, 353, 433 ss.
2. Tatian., *Adv. Græcos*, 5 ; *P. G.* vi, 817 ; Denzinger, 54.
3. Cf. S. Athanas., *De sent. Dionysii*, 23; *P. G.*, xxv, 513, et *De Decretis Nicænæ Synodi*, 11; *P. G.*, xxv, 444 ; S. Cyrill. Alexandr., *Thesaur.*, iv; *P. G.*, lxxv, 56.
4. S. Basilius, super : *In principio erat Verbum*, 3 ; *P. G.*, xxxi, 476-477.
5. Ita S. Cyrill. Alexandr., *Thesaur.*, vi ; *P. G.*, lxxv, 80.
6. S. Augustin., liv. IX, *De Trinit.*, c. xii ; *P. L.*, xlii, 967 ss.
7. S. Thomas, hic, et *IV Cont. Gent.*, cap. x et xi.

intellectionis, quatenus processio Verbi omnes habet veræ generationis dotes. — Definitur generatio : *Origo viventis a vivente, principio conjuncto, in similitudinem naturæ.* Unde prima conditio est ut sit *origo viventium*, ut generatum sit aliquod vivens quod nempe ab alio vivente procedat. Secunda conditio est ut sit a *principio conjuncto*, nimirum ut genitum sit conjunctum generanti in substantia, sit que substantia geniti vel substantia generantis vel de substantia generantis : defectu cujus conditionis nec angeli nec animæ humanæ generantur a Deo, quia non procedunt de Deo aut de substantia divina. Tertia conditio, ut fiat *in similitudinem* naturæ, quia oportet ut vi ipsius originis genitum in eadem natura specifica cum generante conveniat. Si autem emanatum assimilatur quidem in natura, sed non vi ipsius processionis, non est proprie genitum : sic Eva, licet ex Adamo et similis Adamo, non dicitur ejus filia, quia non fuit similis vi eductionis ex costa[1].

Tres autem illas dotes competere processioni Verbi haud ægre ostenditur. Imprimis est origo viventis a vivente, siquidem Verbum procedit per modum intellectualis actionis, quæ est proprie et maxime vitalis, juxta illud Christi : « Sicut enim Pater habet vitam in semetipso, sic dedit et Filio *habere vitam* in semetipso[2]. » Est manifeste a principio conjuncto ; nam intellectio est actio immanens, cujus terminus est maxime intimus et unitus intelligenti. Ceterum, in divinis quidquid procedit est esse divinum, et cum natura divina non possit dividi, qui accipit naturam a Patre, totam, imo et eandem non solum specie, sed et numero, accipit. Demum est in similitudinem naturæ et *vi processionis*. Nam verbum vi intellectionis est ipsa similitudo expressa rei intellectæ, et, quia in Deo res intellecta est ipse intelligens, sequitur Verbum esse expressam Patris similitudinem vi processionis[3].

1. S. Thom., hic. ad 3.
2. Joan., v, 26.
3. Richardus a S. Victore rem hoc modo exponit : « Vidit enim (rationalis creatura) quod ex ipsa *nascitur sapientia* quæ est in ipsa ; et diligit ipsa sapientiam suam et procedit amor ex ipsa. » *De Sacrament.*, l. I, p. III, c. xix ; *P. L.*, clxxvi, 224. — Licet

Quo melius appareat illius generationis indoles, comparanda est cum processionibus creaturarum, et sub ratione generationis et sub ratione verbi.

V. **De differentia generationis in creatis et in Deo.** — In creatis generatio competit solum viventibus corporeis, non autem spiritualibus, in quibus terminus intellectionis non est subsistens, sed accidens, sicut conceptus noster mentalis. In Deo autem generatio est simul spiritualis et substantialis, quia terminus est idem principio in substantia. In creatis corporeis generatio non fit per communicationem totius substantiæ generantis, sed per divisionem, seu decisionem alicujus partis. In divinis, e contra, tota natura Patris est in Filio. In creatis generatio non habet terminum immanentem, sed in fine terminus a generante avellitur et separatur ; in divinis Filius semper remanet *in sinu Patris*[1]. In creatis, generatio non est semper in actu sed transit de potentia in actum et conditionibus materialibus vitæ vegetativæ annectitur, et renovari potest, quia terminus est semper restrictus ; in divinis est actus purissimus, et, quia terminus est infinitus, non nisi unus esse potest.

VI. **De differentia verbi divini et humani**[2]. — Tres præcipuæ sunt differentiæ. « 1° Verbum humanum est prius formabile quam formatum. Verbum enim tunc solum formatur cum rem perfecte novimus ; rem vero non illico plene cognoscimus, sed multa sæpius inquisitione indigemus. Verbum autem Dei est semper in actu.

2° Verbum nostrum est imperfectum ; quo fit ut uno verbo dicere non possimus omnia quæ sunt in anima ; unde plura verba effingimus, ut singulæ res divisim efferantur. Verbum autem Dei est infinite perfectum, unicumque existens omnia exprimit.

minus diserte rem exponat quam Angelicus, non profert tamen theoriam essentialiter diversam, nam sapientia ideo dicitur *nasci*, quia est *imago* similis menti vi ipsius processionis qua oritur a mente.

1. JOAN., I, 18.
2. Cf. opusc. XIII, *De differentia verbi divini et humani*.

3° Verbum nostrum non est ejusdem naturæ nobiscum ; nam producitur per intelligere, quod quidem, utpote operatio accidentalis, diversum est ab esse naturali animæ. In Deo vero verbum est ejusdem omnino naturæ cum Deo.

In nobis verbum est accidens, in Deo verbum est substantia[1]. »

---

1. *Curs. Philos. Thomist.*, IV, 110.

ARTICULUS TERTIUS

DE PROCESSIONE AMORIS

AD ART. 3-5 S. THOMÆ

I. **Triplex quæstio hic iterum ponitur.**

Alia est de facto, scilicet, præter processionem Verbi, esse aliam processionem, quæ est Amoris ; a. 3 ; secunda est etiam de facto, nempe processionem amoris in divinis non esse generationem ; tertia de ratione *cur* processio amoris dici nequeat generatio, a. 4[1].

II. **De fide est esse in divinis processionem amoris, quæ est ipsa processio Spiritus Sancti, distinctam a processione Verbi.** — Argumenta scripturistica sunt ea ipsa quibus probavimus existentiam Trinitatis et processionum in Deo, quæst. procem. et hic. art. I. Sufficit hunc textum recolere : « Et *ego* rogabo *Patrem*, et *alium* Paraclitum dabit vobis[2]... Spiritum veritatis, qui a *Patre procedit*[3]. Ille me clarificabit, quia de *meo accipiet*, et annuntiabit vobis[4]. » Assignantur tres personæ, quæ ratione processionum distinguuntur : *Pater*, a quo procedit Filius ; ipse *Filius*, qui rogat Patrem et mittit Paraclitum a se distinctum, quem vocat *alium* ; et Spiritus Paraclitus, qui expresse dicitur procedere a Patre ; et indicatur procedere etiam a Filio, quippe qui mittitur a Filio et de Filio accipit.

Unde manifestum est esse in divinis duas processiones distinctas, nempe et processionem Filii, et *aliam*, quæ est processio Spiritus Sancti.

Definitiones Ecclesiæ fuerunt jam explicatæ. Concilium Later. IV doctrinam sic resumit : « Pater *generans*, Filius

1. Cf. *Diction. théol. cathol.*, art. « *Esprit-Saint.* »
2. JOAN., XIV, 16.
3. JOAN., XVI, 26.
4. JOAN., VI, 14.

nascens, Spiritus procedens[1]. » Ubi processio Spiritus apprime distinguitur a generatione Filii. Pariter processionem amoris in divinis profitentur concilium Lugudunense II et Florentinum, dum declarant « æternaliter Spiritum Sanctum a Patre Filioque procedere tamquam ex uno principio et unica *spiratione*[2]. » Quæ terminologia, nempe *spiratio*, indicat processionem Spiritus Sancti esse processionem amoris.

Ratio theologica potest sic evolvi. Cum processiones in divinis attendantur secundum actiones immanentes, ut jam explicatum est, art. I, tot sunt processiones quot sunt in intellectualibus actiones immanentes. Porro in intellectualibus, præter actionem immanentem, quæ est intelligere, datur alia actio immanens, quæ est velle. Ergo in divinis, præter processionem Verbi, quæ sequitur intelligere, datur alia processio, quæ sequitur velle et quæ idcirco est processio amoris.

Intelligere et velle in Deo est unus actus re, sed virtualiter duplex ; et, quemadmodum distinctio virtualis inter divina attributa sufficit ut procedant effectus distincti ad extra, qui uni attributo et non alteri conveniunt, ita virtualis distinctio inter intelligere et velle sufficit ut procedant duo termini realiter distincti. Ratio est quia intelligere et velle se habent secundum ordinem quemdam ; non enim est processio amoris nisi in ordine ad processionem verbi ; cum nihil sit amatum quin præcognitum, seu mente conceptum. Unde verbum dicit relationem originis a proferente seu dicente, et sic distinguitur realiter a dicente, sicut a principio, quia nullus terminus potest esse suo principio idem ; et iterum amor habet relationem originis et a proferente et a verbo simul tamquam ab uno principio, et idcirco distinguitur ab utroque realiter, cum relatio ad principium sit realis oppositio.

Ex quo argumento sequitur duas processiones distingui realiter, et terminos qui sequuntur realiter etiam distingui per oppositas relationes originis.

III. **De fide est processionem amoris in divinis non esse**

1. DENZINGER, 428.
2. DENZINGER, 460, 691.

generationem, et id quod procedit non esse genitum aut Filium, sed Spiritum.

Scriptura vocat tertiam personam Spiritum Sanctum, Paraclitum, Spiritum veritatis[1], numquam vero Filium ; imo expresse testatur secundam personam esse Fillium *unicum* seu *Unigenitum*, qui est in sinu Patris[2].

Omnia symbola pariter secundæ personæ adscribunt nomen Filii *unici*, seu Unigeniti[3].

Symbolum Athanasianum expresse confitetur : « Spiritus Sanctus a Patre et Filio, non factus, nec creatus, *nec genitus*, sed procedens[4]. » Concilium Later. IV : « Pater *generans*, Filius *nascens*, Spiritus Sanctus *procedens* ». Ergo Spiritus Sanctus nec nascitur nec est Filius. Concilium Lugdunense II et concilium Florentinum definiunt Spiritum Sanctum procedere a Patre et Filio[5], ac subinde asserunt Spiritum sanctum nullatenus esse Filium.

Patrum doctrina est manifestissima. Nesciunt rationem exponere cur Spiritus Sanctus non sit genitus, et in quo ejus processio differat a processione Filii, et nihilosecius absque ulla errandi formidine respondent Spiritum non generari, sed procedere.

— *Opponunt* subordinatiani et pneumatomachi : Si non est genitus, non est de substantia Patris.

— *Reponunt* doctores catholici : Etsi non possimus explicare in quo consistat processio Spiritus, certissime novimus ex Scripturis Spiritum procedere nec generari : « Quæ est igitur hæc processio, inquies. Dic tu quæ Patris ingenitura est, et ego Filii generationem et Spiritus processionem explicare aggrediar, quo fiet ut insaniamus ambo in Dei mysteria oculos injicientes[6]. » Eandem ignorantiam confitetur S. Augustinus : « Distinguere autem inter illam generationem et hanc processionem, nescio, non valeo, non sufficio[7]. » Hinc manifeste colligitur dogma

1. JOAN., XIV, XV, XVI, jam explicatis.
2. JOAN., I, 14, 18.
3. Cf. DENZINGER, 2 ss, 54.
4. *Idem*, 39.
5. *Idem*, 428, 432.
6. S. GREGOR. NAZIANZ., *De Spiritu Sancto*, 8 ; *P. G.*, XXXVI, 141.
7. S. AUGUSTIN., lib II ; *Cont. Maxim.*, c. XIV, 1 ; *P. L.*, XLII, 770 ss.

illud de processione Spiritus Sancti aliter quam per viam generationis esse fundatissimum et certissimum, si quidem Patres illud fidenter asserunt, dum ignorantiam de modo confitentur.

IV. **Cur processio Spiritus Sancti non sit generatio.** — *Variæ doctorum explicationes.* — Licet mysterium agnoscant et propriam ignorantiam profiteantur, Doctores catholici varias explicationes tentarunt. S. Basilius reponit tertiam personam non vocari Filium, sed alio nomine insigniri, ne putaremus in divinis unum Filium ab alio nasci, sicut apud nos[1]. Addit S. Gregorius Nazianzenus ex diverso loquendi modo, scilicet *nasci* Filium et *procedere* Spiritum Sanctum, clare ostendi *alium* esse Filium et *alium* Spiritum Sanctum[2].

Quæ responsiones sufficiunt contra hæreticos, sed rationem theologicam non aperiunt. S. Augustinus, qui se imparem rei detegendæ confitetur, plures solutiones proponit, aliquando tantum opinando, aliquando magis asserendo.

Sic opinando dicit Spiritum non esse Filium, quia procedit a duobus, dum Filius procedit ab uno[3]. Hæc sentententia fuit etiam deinde propugnata a Petro Alliacensi, Vasquez, etc. Ostendit quidem Spiritum non esse Filium qui generatur a Patre solo, at non evincit Spiritum non esse alium Filium qui generaretur a Patre et Filio simul, cum ab utroque simul procedat.

Aliquando reponit S. Augustinus[4] Spiritum non esse Filium, quia non procedit *ut natus*, sed *ut datus*, quemadmodum testatur Apostolus : « Per Spiritum Sanctum, qui *datus* est nobis[5]. » — Verum notio *doni* importat notionem amoris, et idcirco qui procedit ut *datus*, procedit ut *amatus* ; et hæc est ratio desumpta ex ipsa natura

1. S. BASIL., *Adv. Eunonn.*, V ; *P. G.*, XXIX, 733.
2. S. GREGOR. NAZIANZ., *Orat.*, XXXI, 9 ; *P. G.*, XXXV, 141.
3. S. AUGUSTIN., Lib. XV, *De Trinit.*, c. XXVII ; *P. L.*, XLII, 1097.
4. S. AUGUSTIN., lib. V, *De Trinit.*, c. XIV ; *P. L.*, XLII, 920.
5. *Rom.*, V, 5.

processionis voluntatis, prout fusius explicabit ipse Augustinus, ac demum S. Thomas.

Alii doctores, ut Richardus a S. Victore, S. Bonaventura, etc., addunt secundam personam esse Filium, non autem tertiam, quia secunda recipit naturam ad alterius suppositi productionem vere fecundam, non autem Spiritus Sanctus. Quæ ratio non cogit ullatenus. Ut enim quis sit Filius, minime requiritur ut ipse communicet naturam alteri ; sufficitque ut habeat naturam generanti similem.

Alii, præsertim ex schola scotistica, post Alexandrum Halensem, discrimen assignant, quia Filius procedit per modum naturæ, Spiritus Sanctus autem per modum voluntatis. — At ratio non satisfacit : si enim agitur de voluntate quæ est libertas indifferentiæ, non est magis voluntaria processio Spiritus Sancti quam generatio Verbi ; si autem agitur de voluntate quæ est libertas a coactione, non est minus voluntaria processio Verbi quam Spiritus Sancti[1]. Si demum « per modum voluntatis » innuat indolem psychologicam processionis amoris, jam fit recursus ad rationem quam tandem assignat Augustinus quamque plene evolvit S. Thomas.

S. Augustinus itaque veram solutionem indicat. In processione intellectus, potest esse generatio, quia res quam cognoscimus *congenerat* in nobis notitiam sui. Non est ita in processione voluntatis, quia appetitus qui impellit mentem ut ad notitiam perveniat, non est partus ; et appetitus complacentiæ in re jam cognita non est partus, sed partum supponit. Unde processio Spiritus Sancti supponit generationem Verbi, sed non est generatio[2].

V. **Vera igitur ratio theologica desumitur ex natura ipsa processionis amoris.**

Hæc est probatio quam Doctor Angelicus in diversis locis exponit[3]. Ad veram generationem requiritur ut *ex vi* et *ex modo* processionis procedens sit generanti simile in natura. Atqui hæc conditio convenit soli processioni Verbi non autem processioni Amoris. Ergo sola processio Verbi est generatio, non autem processio Amoris. Verbum quippe vi intellectionis est expressa similitudo rei intellectæ ; amor autem, vi ipsius processionis, non est principio suo similis. Nam voluntas fit in actu, non per quandam imaginem rei amatæ, sed per quendam impulsum in rem amatam ; impulsus porro non est similitudo amantis in specie et natura, sed solum inclinatio ad bonum. Licet autem in Deo Amor sit suo principio similis, id non est vi ipsius amoris, sed alia ratione, quia nempe natura divina non potest esse nisi una et eadem in tribus personis.

1. Cf. Gonet, disp. II, art. 4.
2. Cf. S. Augustin., *De Trinit.*, lib. XV, c. xii ; *P. L.*, xlii, 970 ss.
3. Cf. S. Thom., *I Sent.*, dist. 13, q. i, a. 3 ad 3; dist. 29, q. ii, a. 2; *IV Cont. Gent.*, c. xi et xix ; *De Potent.*, q. x, a. 2 ad 11 et 2; *Summ. Theol.*, I P., q. xxvii, a. 2-4. — Cf. Commentatores in h. l.

Unde non competit processioni amoris ratio generationis nec tertiæ personæ ratio Filii.

VI. **Hinc intelligitur quomodo nominari debeat tertia persona et quæ sit operatio productiva tertiæ personæ.** —

Processio amoris impulsum importat, et, cum ille impulsus sit magis in flatu et spiritu manifestus, hinc Spiritus recte dici potest persona quæ procedit per modum amoris.

Vox *spiritus* fuit primum ex spiratione animalium desumpta, deinde ad motum aeris translata ; et, quia motus ille est invisibilis, translata est tandem ad substantias spirituales et motivas, ut sunt angeli et ipse Deus.

Pater et Filius dici possunt Spiritus, quatenus Spiritus est nomen commune ; sed *Spiritus Sanctus* est nomen proprium, imo propriissimum tertiæ personæ ; quæ sola per modum flaminis procedit.

Operatio itaque Spiritus productiva rectissime dicitur *spiratio*, licet in se sit ineffabilis. Et hæc est propria terminologia a conciliis recepta et consecrata, præsertim Lugdunensi II et Florentino : « Tamquam ex uno principio, non duabus spirationibus, sed una *spiratione* procedit[1]... Tamquam ab uno principio et unica *spiratione* procedit[2]. » Adhibetur iterum in professione fidei Græcis imposita a Gregorio XIII : « Unica *spiratione* procedit[3]. »

1. Denzinger, 460.
2. *Idem*, 691.
3. *Idem*, 1084.

VII. **De fide est esse in Deo duas tantum processiones et tres tantum personas** (a. 5). — Fides catholica manifeste se prodit tum ex ipsa Scriptura, quæ in formula baptismi tres tantum personas enumerat ; tum ex ipsa vita Ecclesiæ, quæ damnavit gnosticos et cæteros hæreticos qui varias processiones fingebant in divinis ; tum ex declarationibus et professionibus fidei : symbola enim et concilia expresse recolunt esse in divinis tres personas tantum : unam, quæ non procedit, sed est principium non de principio, scilicet Patrem ; alteram quæ procedit ut Verbum et est Filius ; tertiam quæ procedit, sed non generatur.

Ita symbolum Athanasianum : « Pater a nullo est factus, nec creatus, nec genitus. Filius a Patre solo est, non factus, nec creatus, sed genitus. Spiritus Sanctus a Patre et Filio, non factus nec creatus, nec genitus, sed procedens ». Et concilium Later. IV : « Et ideo in Deo solummodo Trinitas est, non quaternitas ; quia quælibet trium personarum est illa res, videlicet substantia, essentia, seu natura divina[1]. » Unde in Deo essentia non est nisi Pater, Filius et Spiritus Sanctus, nec est alia persona, quæ non sit Pater aut Filius aut Spiritus Sanctus.

Ratio theologica breviter proponitur. Processiones in divinis, ut constat ex tota quæstione, attenduntur solum secundum actiones immanentes. Atqui in substantiis spiritualibus nec sunt nec concipiuntur actiones immanentes præter intelligere et velle. Ergo in divinis nec sunt nec concipiuntur processiones præter processionem Verbi, quæ est secundum intelligere, et processionem Amoris, quæ est secundum velle.

VIII. **Quomodo tamen hæc conciliari possint, tres personas intelligere et esse unum Verbum, tres personas amare et esse unum Spiritum.**

Licet tres personæ intelligant, non est nisi unum Verbum ; quia sic intelligere non est nisi una actio absoluta et communis tribus personis. Unde intelligere quo Pater producit Verbum est intelligere *notionale*, scilicet intellectio naturæ divinæ non absolute inspectæ, sed ut est in Patre.

1. Denzinger, 432.

Similiter, licet tres personæ se ament, est unus amor, quia sic est una actio absoluta et communis tribus personis ; unde actio voluntatis quæ *spirat* tertiam personam non est velle absolutum, sed velle *notionale* prout est in Patre et Filio simul. Verbum Filius non potest seipsum producere ac subinde, licet intelligat, non gignit Verbum ; et Spiritus non potest suum principium producere, et idcirco, licet intelligat, Verbum non producit, et, licet se amet, non producit novum Spiritum. Hinc constat esse unum tantum Verbum et unum Spiritum, licet sint tres intelligentes et tres amantes. Quæ omnia melius innotescent ex dicendis inferius de intelligere *absoluto* et intelligere *notionali*, ac de velle *absoluto* et velle *notionali*.

QUÆSTIO TERTIA

De Relationibus divinis

AD Q. XXVIII S. THOMÆ

Processiones, de quibus fuit hucusque habitus sermo, non possunt absque relationibus originis concipi aut intelligi. Hinc necessitas disserendi de relationibus divinis, an sint et quid sint, et quomodo ab invicem discriminentur.

ARTICULUS PRIMUS

DE NOTIONE ET EXISTENTIA RELATIONUM IN DEO

AD ART. 1 ET 2 S. THOMÆ

I. **Notio generica relationis.** — Relatio in genere est ordo quo unum ad aliud ordinatur, aut respectus quo unum aliud respicit, aut denique habitudo secundum quam unum se habet sive comparatur ad aliud. Includit ergo : 1° id quod refertur, seu quod respicit aliud ; 2° id quod respicitur, seu id ad quod primum refertur ; 3° causam seu rationem secundum quam unum respicit et alterum respicitur.

Id quod refertur est *subjectum* ; id quod respicitur est *terminus* ; ratio secundum quam unum respicit aliud est *fundamentum*. Ex tribus itaque elementis conflatur omnis relatio : subjecto, fundamento et termino[1].

Relatio *transcendentalis* est res in se quidem absoluta, quæ tamen ordinatur ad aliud, ut corpus ad animam, facultates ad actum ; relatio autem prædicamentalis est *id cujus totum esse est ad aliud se habere* : unde proprium

1. *Curs. Philos. Thomist.*, VI, p. 57.

ejus munus est in ordine *ad* aliud et sic dicitur proprie τὸ πρός τι, *Ad aliquid*[1].

Potest considerari in ipsa ratio *In* et ratio *Ad*. Ratio *In* respicit esse in subjecto, ratio *Ad* respicit terminum ; ratio *In* designat accidens in creaturis ; si autem consideratur in ipso Esse subsistente, designat tantum relationem ut subsistentem. Id porro quod est de conceptu relationis propriissimo et explicito est ratio *Ad*, cum relatio sit essentialiter ordo *ad aliquid*[2].

Iterum relatio potest esse *realis* in utroque extremo, ut in patre et filio, vel in uno dumtaxat, sicut in cognitione est realis ex parte cognoscentis, rationis ex parte objecti.

Quando relatio est realis in utroque extremo, dicitur *mutua*, et extrema dicuntur *correlativa*. Tria porro requiruntur ut relatio mutua sit. Oportet 1° ut subjectum sit ens reale et terminus etiam ens reale ; 2° ut subjectum et terminus realiter ab invicem discriminentur ; 3° ut fundamentum sit reale[3].

II. **Dogma fidei est reales esse in divinis relationes.**

Præcipua Ecclesiæ documenta sunt :

1° Professio fidei concilii Toletani XI (675) : « *In relatione* enim personarum numerus cernitur ; in divinitatis vero substantia quid numeratum sit non comprehenditur[4]. »

2° Effatum concilii Florentini : « Omniaque unum sunt ubi non obviat *relationis* oppositio[5]. »

Patres sive Græci sive Latini testantur esse in divinis relationes, seu σχέσεις. Sic S. Gregorius Nazianzenus : « Pater non est nomen essentiæ, o viri acutissimi, nec actionis, sed *relationem* eam indicat quam habet Pater *ad* Filium vel Filius *ad* Patrem[6]. » S. Joannes Damascenus profitetur

1. ARISTOT., *Categor.*, V.
2. Cf. S. THOM., QQ. *Dispp.*, *De Potent.*, q. 7, a. 9, ad 7.
3. Quoad cætera de natura, divisione et realitate relationum cf. *Curs. Philos. Thomist.*, VI, p. 57-79.
4. DENZINGER, 280.
5. *Decret. pro Jacobitis* ; DENZINGER, 703.
6. S. GREGOR. NAZIANZ., *Orat.*, XXIX, n. 16 ; *P. G.*, XXXVI, 96.

mutuam inter personas relationem, τῆς πρὸς ἄλληλα σχέσεως[1].

Ex Latinis S. Augustinus doctrinam sic exprimit : « Quamvis diversum sit Patrem esse et Filium esse, non est tamen diversa substantia, quia hæc non secundum substantiam dicuntur, sed secundum *relativum*, quod tamen relativum non est accidens, quia non est mutabile[2]. » S. Fulgentius : « Pater et Filius *relativa* sunt nomina, quæ naturam gignentis genitique non separant, sed unam sine dubitatione significant[3]. » S. Isidorus Hispalensis brevi et efficaci axiomate totam doctrinam resumit : « *In relatione personarum Trinitas est ;* in substantia vero naturæ unus Deus est : Pater scilicet et Filius et Spiritus Sanctus[4]. »

III. **Rationes theologicæ.** — Scriptura æquivalenter tradit esse relationes in divinis, dum docet unam personam habere *originem ab alia*, videlicet Filium exivisse *a* Patre, Spiritum Sanctum procedere *a* Patre et mitti *a* Filio. « Ego a Deo exivi, *exivi a Patre*[5]... cum autem venerit Paraclitus, quem *ego mittam* vobis *a* Patre, Spiritum veritatis, *qui a Patre procedit*[6]. » Hinc conficitur argumentum. Ubicumque est origo unius ab alio, ibi oportet esse relationem realem, saltem in eo qui oritur ; imo etiam in utroque extremo, si oriens sit ejusdem naturæ cum principio a quo procedit. Atqui in divinis est origo unius ab alio, scilicet Filii a Patre et Spiritus Sancti a Patre Filioque simul, et eadem est individua natura in principio et procedente, in Patre et Filio, qui a Patre oritur, in Patre et Filio ac Spiritu Sancto, qui a Patre Filioque procedit. Ergo est relatio realis inter Filium et Patrem ac inter Patrem et Filium, et inter Spiritum Sanctum et Patrem Filiumque ac inter Patrem Filiumque et Spiritum Sanctum.

Explicatur major. Relatio est manifeste realis in eo qui

1. S. JOAN. DAMASC., *De Orthod. Fid.*, lib. I, c. X ; *P. G.*, XCIV, 837.
2. S. AUGUSTIN., *De Trinit.*, lib. V, c. IV ; *P. L.*, XLII, 914.
3. S. FULGENT., *Resp.* advers. Arian. sub initio. P. L., LXV, 205.
4. S. ISIDOR., *De differ.*, II ; *P. L.*, LXXXIII, 71.
5. JOAN., XVI, 28.
6. JOAN., XV, 26.

procedit, quippe qui, utpote terminus, realem dicit ordinem ad suum principium. Ipsum autem principium non importat essentialem ordinem ad terminum nisi natura sua ad ipsum ordinetur. Si vero sit eadem natura in utroque, jam alterum ad alterum *natura sua* ordinatur, et sic realis est in utroque relatio. Id porro habetur in divinis. Pater generat Filium, Pater et Filius spirant Spiritum Sanctum, non libere, sed necessario, ita ut *eadem natura* individua sit in principio et termino. Relatio itaque esse debet ejusdem ordinis, nempe realis ex parte Patris generantis, sicut est realis ex parte Filii, et realis ex parte Patris Filiique spirantium, sicut est realis ex parte Spiritus Sancti.

IV. **Notandum** omnino est quod animadvertit S. Doctor ad 4 : relationes quæ sequuntur operationem intellectus in ipsis rebus sunt relationes rationis, sicut generatim relatio scibilis ad intellectum est rationis dumtaxat ; at relationes sequentes operationem intellectus prout sunt inter verbum procedens et id a quo procedit, non sunt rationis sed reales, quia ordo verus originis est vera et realis relatio inter procedentem et principium ,et pariter inter principium, et terminum quando eadem est natura in utroque[1].

V. **Quæ sit habitudo inter relationes divinas et essentiam divinam** (a. 2). — Gilbertus Porretanus, sicut distinguebat inter abstracta et concreta in Deo, ita distinctionem realem invexit inter relationes et essentiam. Animadvertens quippe relationem consistere formaliter in respectu unius ad alium, statuit relationes esse *assistentes* et *extrinsecus affixas* et idcirco realiter discriminari ab essentia. Eundem errorem alia via induxit abbas Joachim, ponendo inter personas unitatem tantum *similitudinis*, ita ut natura divina differat a relationibus et personis, eo fere modo quo natura humana est in singulis humanis individuis realiter distincta.

Durandus adstruit distinctionem modalem ; Scotistæ vero distinctionem formalem actualem ex natura rei. Communis autem doctrina sic exprimi potest :

1. Cf. Commentatores S. Thomæ in h. l.

VI. **Relationes in Deo non distinguuntur realiter ab essentia, sed ratione tantum et quatenus considerantur ex parte AD.**

Documenta ecclesiastica sunt : 1° Professio fidei concilii Remensis (1148) sub Eugenio III : « Cum de tribus personis loquimur, Patre, Filio et Spiritu Sancto, *ipsas unum Deum, unam divinam substantiam esse fatemur.* Et e converso cum de uno Deo, una divina substantia loquimur, ipsum unum Deum, *unam divinam substantiam esse tres personas confitemur*[1]. »

2° Definitio concilii Later. IV, contra abbatem Joachim. « *In Deo solummodo Trinitas est, non quaternitas, quia quælibet trium personarum est illa res, videlicet substantia, essentia seu natura divina*[2]. » Porro, si relationes et personæ distinguerentur ab essentia, daretur quaternitas in divinis, nempe tres relationes vel tres personæ, et essentia ab ipsis distincta.

3° Effatum concilii Florentini : « *omniaque unum sunt ubi non obviat relationis oppositio*[3]. » At inter relationes et essentiam non est oppositio originis ; relationes quippe nec a natura producuntur, nec naturam producunt, quæ nec est generans, neque genita neque procedens.

Probatur ratione theologica. Relatio potest considerari dupliciter : secundum rationem *In*, ut inhærens substantiæ, et secundum rationem *Ad* prout refert subjectum ad aliquid. Si relatio consideretur secundum respectum *In*, est ipsa divina essentia ; nam quidquid est accidens in creatis, translatum in Deo substantia est. Si autem considerantur relationes ex parte *Ad* ut referunt subjectum ad terminum, jam ab essentia aliquatenus distinguuntur, non re quidem, cum nulla sit possibilis in divinis realis compositio ; sed ratione seu virtualiter, quatenus in relatione importatur respectus ad suum oppositum, qui non importatur in nomine essentiæ.

Relationes igitur designant essentiam divinam sub conceptu relativi ; quapropter non sunt formalitates additæ

1. Can. 2 ; DENZINGER, 390.
2. DENZINGER, 432.
3. DENZINGER, 703.

ipsi essentiæ, sed essentia munus absoluti et munus relativi simul gerit.

Hinc refelluntur opinio Durandi ; nam distinctio modalis addit novum modum et idcirco facit realem compositionem ; et opinio Scoti, quia ea quæ sunt omnino idem re, sicut essentia et relationes et personæ, non possunt ante mentis conceptum di tingui.

Quia igitur in Deo unica est essentia et essentia est ipsum esse, hinc colligitur personis non competere existentias relativas, sed unicam existentiam, æternam, infinitam, sicut est ipsa essentia Dei.

Essentia includitur in conceptu personarum, nam persona est proprie Deus et idcirco divinam essentiam actu importat ; et pariter personæ includuntur in conceptu essentiæ, nam essentia non est in potentia ad paternitatem vel filiationem, sed illas actu gerit[1].

---

1. Cf. Commentat. in h. l. : CAJETANUS, SALMANTICENSES, GONET, JANSSENS, etc., BILLOT, BUONPENSIERE, LÉPICIER, VAN DER MEERSCH, HERVÉ, etc.

ARTICULUS SECUNDUS

DE DISTINCTIONE ET NUMERO RELATIONUM DIVINARUM

AD ART. 3 ET 4 S. THOMÆ

I. **Relationes inter quas est oppositio realiter distinguuntur in Deo ; relationes autem quæ non opponuntur, sed sunt disparatæ, non discriminantur a se invicem realiter** (a. 3). — Distinctionem affirmat fides catholica, quæ asserit *numerum* ex relatione desumi : « In relatione enim personarum *numerus* cernitur[1] » ; vel *discretionem* in Trinitate attendi secundum relationes seu personales proprietates : « Hæc sancta Trinitas secundum communem essentiam individua et secundum personales proprietates *discreta*[2] » ; vel demum omnia in Deo esse unum *ubi non obvial relationis oppositio*[3] : quod axioma totam conclusionem nostram vindicat. Probatur ratione theologica. De ratione relationum oppositarum est ut mutuo se distinguant. Atqui in divinis sunt relationes mutuo oppositæ, ut paternitas et filiatio, spiratio activa et spiratio passiva. Ergo sunt in divinis relationes ab invicem distinctæ. — Declaratur major. De ratione relationis est respectus unius *ad allerum* secundum quem aliquid alteri *opponitur* relative. Atqui inter ea quæ opponuntur relative manifestum est vigere dictinctionem, et eo modo vigere quo viget oppositio, nempe realem vel logicam, secundum quod oppositio est realis vel logica.

Cum vero oppositio secundum originem sit realis, oportet etiam relationes quæ secundum origines opponuntur esse realiter ab invicem distinctas. Notetur, ex resp. ad 3, relationes, quamvis non oriantur vel procedant ab invicem,

1. Ita conc. Toletanum, XI, 675 ; DENZINGER, 279.
2. Conc. Later. IV, cap. *Firmiter;* DENZINGER, 428.
3. Conc. Florent., Decret. pro Jacobitis ; DENZINGER, 703.

distingui tamen secundum origines, quatenus accipiuntur per oppositum secundum processionem alicujus ab aliquo : quia nempe Filius habet originem a Patre, opponitur ipsi relative, et quia Spiritus Sanctus habet originem a Patre et Filio, opponitur ipsis relative. Unde oppositio relativa, et idcirco realis distinctio inter relationes, attenditur secundum originem.

In relationibus autem disparatis, cum non importentur oppositi respectus, omnia unum esse debent, prout fert axioma : omnia unum sunt ubi non obviat relationis oppositio.

II. **Quomodo explicari possit relationes oppositas distingui realiter inter se et esse tamen unum cum essentia.** — Difficultas maxima est in solvendo argumento : quæcumque uni et eidem sunt eadem, sibi invicem sunt eadem. Atqui relationes in Deo sunt unum et idem cum essentia. Ergo sunt unum et idem inter se, ac proinde non dantur in divinis relationes realiter distinctæ.

— Fatentur omnes doctores in eo reponi *ænigma sacratissimum* ; imo plures theologi, quasi difficultate oppressi, concedunt axioma : « quæcumque sunt eadem uni tertio sunt eadem inter se », valere tantum in creatis, non autem in divinis, ut contendit Suarez, vel si agatur de identitate plurium cum aliquo singulari *incommunicabili*, non autem cum communicabili, ut vult Molina[1].

Verum hæ sunt solutiones potius desperatæ, quæ agnosticismum quendam redolere videntur : principium quippe identitatis, sicut et principium contradictionis, est lex quædam generalissima entis, quæ ubicumque valet, seu quæ tantum se extendit quantum ipsum ens.

Aliter ergo est respondendum.

Distinguendus est axiomatis sensus : quæcumque sunt eadem uni tertio sunt eadem inter se, nisi inter se importent respectus oppositos, concedo ; si autem importent inter se respectus oppositos quos non important cum illo tertio nego. Contradist. min. : relationes sunt unum et

1. SUAREZ, *De Trinit.*, liv. IV, c. III, n. 7 ; MOLINA, in I P., q. XXVIII, a. 3, disp. II.

idem cum essentia, ita tamen ut importent inter se respectus oppositos quos non important cum essentia, concedo ; secus nego. Et nego conclusionem.

Explicatur solutio. Ut sit identitas omnino perfecta, oportet ut comparatio fiat secundum eundem respectum; si autem sit identitas secundum unum respectum, falso concluditur esse pariter secundum alium respectum. In divinis porro relationes, quatenus comparantur cum essentia, habent rationem *In* et sunt aliquid absolutum ; quatenus, autem comparantur inter se, habent rationem *Ad* et rationem relativi ; et idcirco important respectus oppositos, ac subinde distinguuntur ab invicem realiter, cum oppositionis relativæ munus sit præcise secernere terminos. « Axiomatis allata vis contra SS. Trinitatem nihil valet, quia cardo hujus mysterii præcise consistit in duplici respectu unius summi entis, quod simul habet esse summum absolutum et summum relativum. Dato ente tali, imo ente tali ex revelatione probato, jam propter duplicem respectum absoluti ac relativi hujus entis, quodvis telum vi allati axiomatis immissum decidit imbelle[1]. »

Processus quo utitur Angelicus est perspicuus et efficax.

III. **Quatuor sunt in Deo relationes reales** (a. 4). — Non sunt in divinis nisi relationes quæ super actiones immanentes fundantur. At in Deo duæ tantum sunt actiones immanentes, intelligere et velle, quarum quælibet duas reales fundat relationes. Ergo quatuor sunt relationes reales in Deo.

Declaratur major. Omnis relatio realis mutua fundatur super quantitatem vel super actionem. Jam vero in Deo repugnat quantitas. Ergo superest ut relatio fundetur super actionem, non quidem transeuntem, sed immanentem.

Fundamentum quidem relationis in genere est triplex, sive remotum, sive proximum : remotum triplex est : *quantitas, qualitas, potentiaque* agendi ; proximum triplex est : *unitas et numerus* seu convenientia et disconvenientia ; *actio et passio* ; *mensura* et *mensuratum*, vel exemplar et

1. L. JANSSENS, *De Deo Trino*, p. 240. — Cf. card. BILLOT, thes. VIII, et commentatores S. THOMÆ in h. l.

exemplatum[1]. Verum in ultimo casu relatio non est mutua, quippe quæ est realis ex parte exemplati et mensurati tantum, rationis autem ex parte exemplaris et mensuræ ; hinc Angelicus, attendens solum ad relationes mutuas, recte statuit fundamentum relationis esse quantitatem et actionem.

Quoad minorem, jam probatum est, quæst. præced., duas esse in Deo actiones immanentes ; addimus porro in qualibet fundari duas relationes ; in actione quippe intellectus est relatio Patris ad Filium tamquam dicentis ad verbum, et relatio Filii ad Patrem tanquam verbi ad dicentem ; in operatione autem voluntatis est relatio Patris et Filii ad amorem, qui procedit tamquam ad terminum, et relatio amoris procedentis ad Patrem et Filium tamquam ad principium unicum.

Potest argumentum sub alia forma proponi. Omnes relationes reales in Deo sunt relationes originis. Duæ autem sunt in divinis origines, quarum quælibet duas fundat relationes. Ergo quatuor sunt in Deo relationes reales.

Explicatur. In Deo relationes reales non sunt inter personas et essentiam, quæ nullatenus opponuntur, sed inter personas ipsas. Personæ autem considerari possunt ut sunt unum, v. g. æquales in essentia, magnitudine, potentia, et sic viget inter ipsas relatio identitatis, quæ est rationis dumtaxat ; vel ut sunt inter se distinctæ, quæ distinctio non concipitur nisi quatenus una persona originem habet ab alia. Jam vero ostensum est duas esse in Deo origines, seu processiones, nempe originem Verbi a dicente, et Amoris a principio. Cum autem origo duo extrema dicat, singulæ origines duas important relationes.

IV. **Propria nomina relationum divinarum**. — Processio verbi, ut constat ex quæstione præcedente, veram ac propriam generationis indolem habet ; hinc relatio dicentis ad verbum est vera paternitas, et relatio verbi ad dicentem est vera filiatio. Processio autem seu origo amoris non habet nomen proprium ; sed, quia intelligitur

1. Cf. *Curs. Philos. Thomist.*, VI, 61-62.

per modum cujusdam flaminis et impulsus, convenienter dicitur spiratio. Unde spiratio designat ipsam processionem seu originem. Cum vero relationes attendantur secundum origines, potest ex ipsa origine denominari relatio. Quocirca relatio principii ad amorem procedentem dici potest spiratio activa, et relatio amoris procedentis ad principium dici potest spiratio passiva, seu simplex processio. Hæ sunt igitur quatuor relationes divinæ : *Paternitas*, *filiatio*, *spiratio activa*, *spiratio passiva*, quæ etiam simplex *processio* dicitur.

V. **At, si sunt quatuor relationes reales in Deo, cur sint tres tantum personæ.**

Ratio est quia sunt tres tantum relationes mutuo oppositæ[1]. Paternitas et Filiatio sunt mutuo oppositæ, ut liquet, ideoque duas constituunt personas. Spiratio vero activa et Spiratio passiva sunt mutuo oppositæ, nam Spiratio activa se habet ad passivam sicut principium ad terminum et Spiratio passiva se habet ad activam sicut ad principium suæ originis. Ergo non possunt convenire uni et eidem personæ, nec potest una persona esse spirans et spirata ; sed oportet ut vel una ex his relationibus conveniat Patri et Filio, et altera tertiæ personæ, vel una Patri et altera Filio. Atqui Spiratio passiva non potest convenire Filio. Filius enim procedit per intellectum ut verbum ; Spiratio autem passiva est per voluntatem. Jam vero nequit procedens per intellectum procedere per voluntatem, cum processio intellectus prior sit processione voluntatis. Ergo Spiratio passiva convenire nequit Filio. — Nec etiam Patri. Nequit enim Pater a Filio procedere. Sed Spiratio passiva procedit a Filio, sicut amor a cognitione originem habet. Ergo nec Filio nec Patri convenit Spiratio passiva. Remanet itaque ut tertiæ personæ conveniat. Jam ergo tres habemus personas distinctas propter relationes oppositas. Spiratio autem activa non opponitur realiter Paternitati nec Filiationi : spirans enim, licet nequeat esse spiratus, potest tamen esse pater vel filius ; imo de facili intelligitur illum qui est pater et illum qui est filius spirare communem

1. Cf. S. Thom., infr. q. xxx, a. 2.

quemdam amorem, qui erit quasi nexus utriusque. Quapropter Spiratio activa convertitur reapse cum Paternitate et Filiatione.

Tres ergo sunt in divinis relationes mutuo oppositæ : 1° *Paternitas*, quæ opponitur Filiationi et Spirationi passivæ, sed eadem est cum Spiratione activa, et constituit personam Patris ; 2° *Filiatio*, quæ opponitur Paternitati et Spirationi passivæ sed eadem est cum Spiratione activa ; et constituit personam Filii ; 3° *Spiratio passiva*, quæ opponitur Spirationi activæ, ac subinde Paternitati et Filiationi, et constituit personam Spiritus Sancti.

VI. **Quanti ergo sit momenti doctrina de relationibus ad mysterium SS. Trinitatis explicandum.** — Hæc doctrina exponit et quomodo personæ sint distinctæ inter se et tamen sint unum in essentia.

Tres sunt distinctæ, quia inter tres obviat oppositio propter origines unius ab alio ; at ex parte essentiæ nulla est relationis oppositio, cum neque personæ ab essentia nec essentia a personis oriantur aut procedant ; ac subinde intelligitur personas unum esse cum essentia.

Hinc solvitur objectio fieri solita : Si sunt tres personæ in *una* essentia, tria non remanent tria, et unum non remanet unum.

Resp : Tria non remanent tria ex parte qua sunt aliquid indistinctum et idem, concedo ; ex parte qua sunt distincta et tria supposita, nego. — Ex parte essentiæ non sunt tria in Trinitate, sed unum, si quidem nulla obviat relationis oppositio ; ex parte autem qua distincta sunt supposita, remanet semper veritas inconcussa : Tria nunquam sunt unum, sed tria remanent semper tria.

In divinis ergo nunquam tres personæ sunt una persona nec unquam tres essentiæ sunt una essentia, sed tres personæ distinctæ ut personæ et propter relationes oppositas, sunt unum in essentia, in qua nulla est relationis oppositio ; sicut tres anguli, distincti ut anguli, sunt unus triangulus.

Hinc etiam intelligitur quomodo in divinis Pater non sit prior Filio nec Pater et Filius priores Spiritu procedente. Cum enim relationes dicant solum ordinem originis et cum

in Deo relationes mutuo oppositæ debeant esse simul natura et cognitione[1], una persona esse nequit alia prior. Non est Pater in divinis nec vitam habet veram nisi Filium sibi æqualem et consubstantialem generet ; nec Pater et Filius habent veram beatitudinem et vitam nisi communem Amorem spirent. Constat igitur relationes in Deo esse vitam Dei propriam ac intimam, ipsisque constitui divinam familiam et summam infiniti Dei beatitudinem.

Erit etiam nostra in cœlis beatitudo clare hæc omnia intueri et contemplari, simulque Deum trinum et unum sine fine ac sine modo dilligere[2].

---

1. Cf. *Curs. Philos. Thomist.*, VI, 70-17.
2. Cf. iterum Commentatores S. Thomæ in I P., q. XXVIII ; CAJETAN, JOAN. A S. THOM., SALMANT., SYLVIUS, GONET, BILLUART et recentiores, card. BILLOT, L. JANSSENS, BUONPENSIERE, LÉPICIER, PÈGUES, VAN NOORT, VAN DER MEERSCH, etc. — Pro parte historica et diversis scholasticorum sententiis, cf. DE RÉGNON, S. J., *Études de théologie positive.*

QUÆSTIO QUARTA

Præcipua capita doctrinæ de notione et applicatione vocis « personæ » in divinis

AD QQ. XXIX-XXXI S. THOMÆ

I. **De personæ definitione** (a. 1). — Quia profundiores quæstiones de formali personæ constitutivo expendentur in tractatu de Incarnatione, satius erit in præsenti ea tantum recolere quæ ad Trinitatem referuntur. Boetii definitio : « Persona est rationalis naturæ individua substantia[1] », in qua *substantia individua* est genus, *rationalis naturæ* est differentia, legitima et retinenda est, dum modo ad sensum veterum intelligatur. Nomine enim substantiæ *individuæ* audiebant, non quodlibet individuum, sed id quod est in sua specie completum et perfecte subsistens, seu in ultimo individuationis gradu constitutum, nempe sui juris et simpliciter incommunicabile. Unde per substantiam *individuam*, prout hic accipitur, excluduntur accidentia ; naturæ universales, partes, sive integrales, ut brachium, munus, sive essentiales, ut materia prima, animaque separata ; naturæ singulares, quæ possunt ab alio supposito assumi. Sensu ergo boetiano substantia *individua* est substantia perfecte *incommunicabilis*, quæ nempe triplicem communicabilitatem excludit, scilicet universalis ad inferiora, partis ad totum, assumptionis ab alio supposito.

Quapropter persona est 1° *substantia*, seu essentia cui competit esse in se et non in alio ; 2° substantia *completa*, tum in ratione substantialitatis, tum in ratione speciei ; 3° *individua* simpliciter et idcirco perfecte incommunica-

1. Cf. BOET., *De dualus Naturis et una Persona*, lib. I, c. III ; *P. L.*, LXIV, 1338, 1343 ss.

bilis ; 4° *intellectualis* vel rationalis naturæ, quæ sit intellectu et voluntate prædita[1].

II. **De hypostasi** (a. 2). — Ambiguitatem hæc vox sat diu retinuit. Apud Aristotelem ὑπόστασις designat realitatem permanentem, quæ phænomeno transeunti opponitur ; deinde, apud Græcos, usurpata est pro re individua subsistente ; demum, pro persona incommunicabili. Hinc Patres nonnunquam hypostasim vocant quidquid realitate gaudet, ut est intellectus Christi[2] ; aliquando vero, quod est substantia singularis et sic ponuntur duæ hypostases in Christo, et una tantum hypostasis in Deo, quia est una substantia divina, non autem tres deitates distinctæ[3] ; aliquando, quod est proprie persona, et hoc sensu tres dicuntur in Deo hypostases. Attamen etiam ante concilium Nicænum, hypostasis communius pro persona usurpatur, et esse « in Deo tres hypostases » est formula antiquissima, temporibus saltem Sabellii et Noeti usitata. Sic Origenes profitetur tres hypostases, id est tres personas, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum ; S. Athanasius unam Deitatem, unum Deum, tres hypostases ; et pariter S. Epiphanius credit consubstantialitatem Patris et Filii et Spiritus Sancti, tres hypostases, unam essentiam, unam Deitatem[4].

Deinceps hypostasis æquivalet personæ, et Latini vocabulum illud a sæculo V communiter vertunt *subsistentiam*. Jam ergo usurpantur illa vocabula : *essentia, natura, substantia, hypostasis, subsistentia, persona*.

Essentia est id quo respondetur quæstioni : *quid est res* ? Natura est eadem res prout est principium operationum quas ultro elicit ; substantia est eadem res prout in se

1. Cf. *Curs. Philos. Thomist.*, t. V, p. 248 ss.
2. Hoc sensu loquitur S. EPIPHAN., *Hæres.*, LXXVII, n. 24 ; *P. G.*, XLII, 676.
3. Hoc sensu loquitur S. DIONYSIUS papa. Cf. S. ATHAN., *De Decretis Nicænæ Synodi*, XXIX ; *P. G.*, XXV, 461.
4. ORIGEN., *in Joan.*, *P. G.*, XIV, 128 ; S. ATHANAS., *De Incarn. et cont. Arianos*, X ; *P. G.*, XXV, 1000 ; S. EPIPHAN., *Hæres.*, LXXIII, n. 34 ; *P. G.*, XLII, 468. — Cf. hac de re GARNIER, *Præfat. in Epist. S. Basillii*, *P. G.*, XXIX, 16 ss.

existit et accidentibus substat ; hypostasis, subsistentia, est ipsa substantia ut est sui juris et omnimode incommunicabilis ; hodie tamen subsistentia sumitur in abstracto, pro actu quo substantia fit incommunicabilis ; demum persona in ordine naturarum intellectualium designat id quod significant in communi hypostasis et suppositum[1].

III. **Nomen personæ Deo vere et proprie convenit, excellentius tamen quam creaturis** (a. 3). — Licet vocabulum non tribuatur Deo in sacris Scripturis, attribuitur tamen a tota Traditione catholica, jamque a temporibus Tertulliani asserentis esse in Deo *unam substantiam et tres personas*[2].

Symbolum, Athanasianum ex professo illud adhibet : Neque *personas* confundentes, neque substantiam separantes ; et pariter concilia, v. g. Later. IV, Lugdun. II, Florentinum ; imo sacra liturgia illud consecrat : « Et in essentia unitas, et in *personis* proprietas, et in majestate adoretur æqualitas[3]. » .

Accedit ratio theologica : Nomina quæ perfectionem significant Deo conveniunt. At persona significat quod est perfectissimum in natura, nempe subsistere in se, qui est præstantissimus essendi modus, et dicit intellectualem naturam, quæ est perfectissima. Excellentiori tamen modo competit Deo quam creaturis. Deus quippe est totus substantia, dum creatura suscipit accidentia ; substantia divina est ita perfecta ut sit eadem numero in tribus personis, substantia autem creata multiplicatur simul ut communicatur ; in Deo substantia est idem omnino cum persona, in creatis vero substantia minus est quam persona[4].

IV. **Persona communiter sumpta non significat aliquid relativum, sed aliquid absolutum ; in divinis autem significat relationem, non formaliter quidem ut relationem, sed ut est res subsistens** (a. 4).

1. Cf. *Curs. Philos, Thomist.*, loc. cit.
2. Cf. TERTULL., *Adv. Praxean.*, II, VII ss. — Cf. D'ALÈS, *La théologie de Tertullien*, p. 82 ss.
3. Præfat. SS. Trinit.
4. De distinctione inter substantiam et personam in creatis, cf. *Curs. Philos. Thomist.*, V, 252 ss.

Liquet I^a^ pars ex ipsa definitione : « Rationalis naturæ individua substantia »; substantia enim ex se non relationem, sed aliquid absolutum innuit.

Prob. II^a^ pars. In divinis persona significat aliquid subsistens, incommunicabile et distinctum ab aliis. Porro quod est incommunicabile et distinctum in divinis non potest esse nisi relatio ; nam quidquid est absolutum est commune et indistinctum in tribus, juxta axioma : *omniaque unum sunt ubi non obviat relationis oppositio*; relationes autem, licet possint esse idem si sint mere disparatæ, necessario tamen secernuntur si sint oppositæ ratione originis, quatenus terminus procedens nequeat esse ipsum principum a quo oritur. Ergo in divinis persona significat relationem.

Prob. III^a^ pars. Relatio potest considerari formaliter ut est ordo seu respectus *ad* aliquid et ut est aliquid *in* subjecto quod refertur. Si priori modo accipitur, non constituit personam, sed potius distinguit ; si altero autem modo, est ipsa persona divina, quæ subsistit in natura divina et est ipsa divina substantia, ac proinde maxime subsistens.

Quocirca persona divina est relatio ut subsistens, quæ dici etiam potest subsistentia personalis ; designatque in recto relationem, in obliquo essentiam quacum identificatur[1].

V. **De pluralitate personarum** (q. XXX).

Ex tota quæstione prooemiali constat esse in divinis plures personas, nempe tres, jamque explicatum est quomodo sint tres relationes mutuo oppositæ, et idcirco tres personæ realiter distinctæ (supra, n. XI). Sufficit pauca subjungere de recto loquendi modo. Termini numerales ponunt aliquid in divinis, videlicet significant illa de quibus dicuntur, addendo tantum negationem divisionis (a. 3).

Pluralitas est duplex : nempe *materialis*, quæ sequitur divisionem continui, et *transcendentalis*, quæ sequitur plures et oppositas formas ; materialis quidem constituit numerum est est *accidens* quantitatis, formalis autem nihil addit enti nisi negationem divisionis.

1. Cf. GONET, disp. IV, a. 2.

Termini numerales in divinis non sumuntur a numero qui est species quantitatis, sed a multitudine transcendentali. Porro, dum numerus supra ens addit aliquod accidens, multitudo transcendentalis nihil aliud ponit nisi ens cum indivisione. Ergo in divinis termini numerales ponunt ipsas personas cum indivisione circa unamquamque earum, quia de ratione multitudinis est ut ex unitatibus constet.

VI. **Nomen personæ est commune tribus personis secundum rationem, non quidem sicut genus, et species, sed sicut individuum vagum** (a. 4).

Probatur I^a^ pars. Esse subsistens et distinctum convenit tribus personis. Jam vero nomen personæ designat aliquid subsistens et distinctum. Ergo nomen personæ est commune tribus personis. Non tamen secundum rem, sed secundum intentionem ; nam ibi est communitas rei ubi una est illa res eadem numero in pluribus, persona autem divina non est eadem numero in tribus.

Prob. II^a^ pars. Nomen personæ non est nomen intentionis, sed rei ; unde ne in humanis quidem communitas personæ est communitas generis et speciei. Insuper, genus et species, sicut quodlibet universale, prædicantur de pluribus secundum esse differentibus. Porro divinæ personæ habent unum esse. Ergo nequit nomen personæ prædicari de personis ut genus et species.

Sed prædicatur sicut individuum vagum ; quatenus, sicut *aliquis homo* designat naturam humanam cum determinato essendi modo, ita persona in divinis designat naturam divinam determinato modo subsistentem.

VII. **Quædam loquendi regulæ** (ad quæst. XXXI). — Regula generalis est : Quæ conveniunt personis ratione solius essentiæ singulariter tantum dicuntur ; quæ solum eis conveniunt ratione proprietatum dicuntur tantum pluraliter.

Unde dicendum est : tres personæ, non vero : una persona ; quæ autem eis competunt ratione proprietatum et ratione essentiæ dicuntur et pluraliter, quia sunt plures personæ et singulariter, quia est una essentia[1].

1. Cf. GONET, disp. VI, a. 1.

Hinc 1° uti possumus nomine *Trinitatis* et dicere : Est trinitas in divinis, vel : Deus est trinus, quia trinitas importat pluralitatem, seu numerum ternarium personarum[1], quem fides docet ; nullatenus autem dici potest : Deus est triplex, quia triplicitas significat proportionem inæqualitatis et divisionem essentiæ, quæ in divinis est absolute una.

Hinc 2° recte dicitur . Filius est *alius* a Patre, non tamen *aliud.*

Ad vitandum errorem subordinationismi excludenda sunt vocabula quæ designant diversitatem naturæ, ut *diversum, discrepans, differens, dispar;* retentis tamen vocabulis quæ pluralitatem personarum indicant, ut vitetur error modalismi et sic recte dicitur : Filius est *distinctus* a Patre et Spiritus Sanctus *distinctus* ab utroque.

Vocabulum *alius* masculine sumptum non importat nisi distinctionem suppositi ; *aliud* autem importat distinctionem essentiæ, nisi aliquid adjungatur quod sensum determinet.

Hinc 3° dictio *solus* categorematice accepta non potest recte adjungi termino essentiali in divinis ; quia hoc modo significaret Deum esse solitarium ; syncategorematice autem accepta, quatenus innuit prædicatum non nisi subjecto convenire, recte adjungitur : solus Deus est æternus, quia nihil præter Deum est æternum.

Hinc 4° dictio exclusiva *solus* non adjungitur termino personali respectu prædicati communis : solus Pater est Deus, solus Filius est sapiens, quia sic excluderentur aliæ personæ a prædicatione ; nisi ex aliquo addito vel ex contextu sensus verus colligatur.

Si autem termino personali ita adjungitur ut ei tribuatur prædicatum quod est personæ proprium, jam vera est locutio : solus Pater est generans, solus Filius est genitus, solus Spiritus Sanctus est spiratus. Quæ regulæ etiam usu liturgico sacrantur. Sic dicitur : « Tu solus altissimus, Jesu Christe », non absolute, sed « cum sancto Spiritu in gloria Dei Patris. »

---

1. Cf. supra, quæst. prim., art. 1, n. 1.

QUÆSTIO QUINTA

De divinarum personarum cognitione

AD Q. XXXII S. THOMÆ

S. Doctor in hac quæstione exponit quid non valeat aut valeat ratio in ordine ad mysterium SS. Trinitatis cognoscendum vel illustrandum et simul errores confutat ; ac deinde theologicam tradit doctrinam de notionibus, quibus nobis innotescunt divinæ personæ.

ARTICULUS PRIMUS

QUID NON POSSIT VEL POSSIT RATIO RESPECTU MYSTERIIS S. TRINITATIS COGNOSCENDI

AD ART. 1 S. THOMÆ

I. **Duplex errorum classis**. — Ex una parte contendunt rationalistæ dogma Trinitatis esse humanæ rationis inventum ; ex alia parte existimarunt plures etiam catholici dogma illud, et si de facto sit divina revelatione ortum, posse tamen sola ratione detegi, imo et demonstrari.

II. **De prima theoria**. — Nonnulli, præsertim prima parte sæculi XIX, dogmatis nostri originem ex orientalibus religionibus, Persarum scilicet aut Ægyptiorum vel Indorum repetebant[1]. Verum hodie illa theoria est jam obsoleta nec ab ullo scientifico sustinetur. Trilogiæ illæ quæ apud Orientales commemorantur nullam proprie dictam exhibent analogiam cum doctrina catholica de tribus personis in una essentia distinctis. Alii dogma nostrum ex Graecis derivari contendunt.

1. Ita præsertim VACHEROT, *Histoire critique de l'Ecole d'Alexandrie*, I, p. 300.

Citatur celeberrimus Aristotelis textus[1], quo Stagyrita docet veteres per numerum *ternarium* magnificasse Deum unum : unde putant in hoc ternario numero exprimi Trinitatem. Verum responsio quam tradit Angelicus ad 1 est omnino apposita et retinenda : « Non est sic intelligendum quod ipse poneret ternarium numerum in divinis. Sed vult dicere quod antiqui utebantur ternario numero in sacrificiis et orationibus propter quamdam ternarii numeri perfectionem. »

Mos fuit olim tribuere Platoni theoriam de Logo seu Verbo. At nihil hujusmodi in scriptis authenticis ipsius Platonis reperitur, nec Platoni adscribendum est quod ejus nomine Neo-Platonici adstruunt. Theoria de ideis subsistentibus et separatis habetur utique apud Platonem, at nullatenus potest cum dogmate nostro de Verbo Dei personali, sanctificatore ac redemptore comparari[2]. Alii ex Stoicorum placitis dogma repetunt. — Sed apud Stoicos[3] Logos est principium mundo immersum nec a materia independens : quæ theoria non est nisi quædam monismi pantheistici forma.

Neo-phythagorici et neo-platonici, dum Logon exhibent spiritualem et a materia separatum, illum tandem reducunt ad aliquod principium abstractum, nulla actione et passione præditum.

Nec majori successu conati sunt alii doctrinam de Verbo ex scripitis Philonis eruere ; nam Philo concipit Logon seu Verbum ut virtutem *cosmicam* et *demiurgicam*, quæ munus exercet in conditione mundi, non autem ut divinam personam distinctam, incarnatam, quæ sit hominum Salvator et Redemptor[4].

Num potuerit doctrina Philonis, quando jam Ephesi spargebatur, esse occasio cur Joannes adhibuerit nomen Verbi[5] ? Hypothesim erudite versat et excludit P. Lagrange.

1. Cf. Aristot., *De Cœlo*, lib. I, c. I ; édit. Didot, t. II, 367.
2. Cf. J. Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*.
3. Cf. Ætius, *Placita*, I, 7, 33.
4. Cf. J. Tixeront, *Histoire des Dogmes*, I, 55, 56. J. Lebreton, op. cit.
5. Præter op. cit., cf. Knabenbauer, *In Joan.*, p. 17 ss, 65 ss ; Camerlynck, *De quarti evangelii auctore*, Lovanii, 1900, p. 258 ss ; Richard, art. *Fils de Dieu*, in *Diction. théol. cathol.*, col. 2381 ss, 2404 ss ; P. Lagrange, O. P., *Saint Jean* ; Vosté, O. P., *Angelicum*, 1925.

A fortiori nequit apud veteres philosophos aliqua Spiritus Sancti notio aut analogia detegi. *Pneuma* in philosophia græca est forma quædam materialis, quæ a mundo corporeo non emergit. Quod etiam dicit Seneca, « *pars divini spiritus mersa in corpus humanum* », innuere videtur vim quamdam materialem et pantheisticam, nullatenus vero personam divinam, spiritualem ac subsistentem.

III. **De altera theoria**. — Licet de facto dogma illud sit revelatum, existimarunt nonnulli rationem humanam parem Trinitati detegendæ.

Claudianus Mamertus, sæculo v, Platonem extollit eo quod iste propria ingenii virtute Patrem Deum, paternamque mentem, seu Filium, et utriusque amorem, Spiritum Sanctum, agnoverit[1]. — Medio ævo eundem errorem renovat Abælardus[2], quem fortiter impugnavit S. Bernardus[3]. Tribuitur illa sententia S. Anselmo, qui tamen in procemio libri *De Fide Trinitatis* veram doctrinam vindicat ; et etiam Richardo a S. Victore[4], cujus verba in bonam partem accipit et exponit S. Thomas, hic ad 2. Henricus Gandavensis putat Deum quibusdam theologis a se electis speciales infundere illustrationes ut isti valeant mysterium indagare, penetrare et cæteris proponere ex rationibus quæ assensum cogant. Raymundus Lullus existimat se rationes adinvenisse convincentes et necessarias ad dogma Trinitatis adstruendum[5].

Marcus Mastrofini, philosophus Romanus, in suo opere de Trinitate *Metaphysica sublimior*, contendit tria esse argumenta apodictica quæ Trinitatem demonstrant, scilicet ex necessaria existentia Dei ; ex quantitate vis creatricis ; ex manifestatione divinæ gloriæ : quæ omnia trinitatem in Deo postulant[6]. Verum ista argumenta non excedunt

1. Claud. Mamert., *De Statu Animæ*, lib. II, c. VII ; *P. L.*, LIII, 746, 747.
2. Abælard., *Introd. ad Theol.*, II, 8 ; *P. L.*, CLXXVIII, 1050, 1052.
3. S. Bernard, *Tractat. de erroribus Abælardi*, 10 ; *P. L.*, CLXXXII, 1062.
4. Richard. a S. Victore, I, *De Trinit.*, c. IV.
5. Cf. Salvador Bové, *Le Système scientifique de Raymond Lulle*, Barcelone, 1909.
6. Illa argumenta optime exponit et confutat, cf. L. Janssens, *De Deo Trino*, p. 381 ss.

vim rationum quas solvit Angelicus hic ad 2. « Bonitas enim infinita Dei manifestatur etiam in productione creaturæ, quia infinitæ virtutis est ex nihilo producere. Non enim oportet, si infinita bonitate se communicat, quod aliquid infinitum a Deo procedat, sed quod secundum modum suum recipiat divinam bonitatem. Similiter etiam quod dicitur, quod sine consortio non potest esse jucunda possessio alicujus boni, locum habet quando in una persona non invenitur perfecta bonitas. Unde indiget ad plenam jucunditatis bonitatem bono alicujus alterius consociati sibi. »

Hermes, Guenther, Frohschammer tenent, mysterium semel per revelationem propositum, posse deinceps a ratione humana rite exculta probari et demonstrari.

Rosmini contendit pariter dogma jam revelatum et nobis propositum posse argumentis *indirectis* et *positivis* ita demonstrari, ut fiat veritas ordinis metaphysici.

Schell, licet non propugnet demonstrabilitatem mysterii, putat se invenisse scientificam viam ad illud penitus illustrandum sicut nemo hucusque præstare potuit[1].

IV. **Doctrina autem catholica hæc est : Trinitas divinarum personarum vim rationis sic excedit ut citra revelationem non possit cognosci, nec, supposita revelatione, possit ex solis principiis rationalibus demonstrari.**

Documenta ecclesiastica de hoc puncto multa prodierunt. Gregorius XVI pronuntiat : « Superbi seu insipientis hominis est fidei mysteria, quæ exsuperant omnem sensum, humanis examinare ponderibus nostræque mentis rationi confidere, quæ naturæ humanæ conditione debilis est et infirma[2]. » Idem in multis documentis docet Pius IX[3], qui concludit : « Quæ (mysteria) ita supra humanam rationem sunt, ut hæc nunquam effici possit idonea ad illa suis viribus et ex naturalibus suis principiis intelligenda et demonstranda[4]. » — Concilium Vaticanum : « Divina

1. De theoria SCHELL, cf. L. JANSSENS, op. cit., p. 417 ss.; de tota quæstione VAN DER MEERSCH, n. 829-855.
2. Encyclic. *Mirari vos*, 15 august. 1832 ; DENZINGER, 1616.
3. Cf. DENZINGER, 1642, 1645, 1667, 1673.
4. Epist. XXI, dec. 1863 ad Archiep. Monaco-Frisingensem ; DENZINGER, 1682.

enim mysteria suapte natura intellectum creatum, sic excedunt, ut etiam revelatione tradita et fide suscepta ipsius tamen fidei velamine contecta et quadam quasi caligine obvoluta maneant, quamdiu in hac mortali vita peregrinamur a Domino[1]. » — « Si quis dixerit in revelatione divina nulla vera et proprie dicta mysteria contineri, sed universa fidei dogmata posse per rationem rite excultam e naturalibus principiis intelligi et demonstrari, A. S.[2]. »

Argumentum scripturisticum est hujusmodi : quod est objectum proprium intelligentiæ infinitæ non potest innotescere nisi a Deo reveletur ; quod est inter *profunda Dei* non potest nisi a Spiritu Dei manifestari, non autem ex naturalibus principiis probari. Atqui Trinitas in Scripturis exhibetur ut objectum intelligentiæ divinæ proprium : « Et nemo novit Filium nisi Pater, neque Patrem quis novit nisi Filius et cui voluerit Filius revelare[3]. Beatus es, Simon Barjona, quia caro et sanguis non revelavit tibi, sed Pater meus qui in cœlis est[4]. » Est etiam hæc veritas inter profunda Dei, quæ solus Spiritus Dei scrutatur, juxta illud Pauli : « Nobis autem revelavit Deus per Spiritum suum : Spiritus enim omnia scrutatur, *etiam profunda Dei*[5]. » Ergo Trinitas non ex rationalibus principiis demonstratur, sed sola revelatione nobis innotescere potest.

Rationes theologicæ. Ea tantum de Deo possumus ratione cognoscere quæ ipsi conveniunt ut est primum rerum principium. Atqui Deus est principium rerum, non ut trinus in personis, sed ut unus in essentia. Ergo Deum trinum non possumus ratione cognoscere.

Probatur major. Deum naturaliter cognoscimus a creatura mundi, per ea quæ facta sunt[6], id est per visibilia creationis opera, tamquam causam per effectus[7]. Jam vero effectus non ducit in cognitionem causæ nisi sub ratione

1. Cap. IV, *De Fide et Ratione*, DENZINGER, 1796.
2. Can. I ; DENZINGER, 1816.
3. MATTH., XI, 27.
4. MATTH., XVI, 17.
5. *I Cor.*, II, 10.
6. *Rom.*, I, 20.
7. Motu proprio, PII X, *Sacrorum Antistitum*, 1 sept. 1910.

qua procedit a causa, seu ex modo quo pendet ab ipsa. Unde ex inspectione creaturarum non possumus de Deo cognoscere nisi ea quæ ipsi conveniunt ut est primum principium primaque causa rerum.

Probatur min. Deus est primum rerum principium per potentiam, sapientiam, et cætera, attributa quæ important ordinem ad extra. Atqui potentia, sapientia et attributa cetera quæ ad extra important ordinem sunt toti Trinitati communia ; ac proinde Deus est principum rerum non ut trinus, sed ut unus.

V. **Solvuntur difficultates.** — 1° Oportet ut Deus in sui communicatione se ostendat infinitum. Atqui in communicatione ad extra non se ostendit infinitum. Ergo debet esse ad intra quædam communicatio infinita, quæ importet pluralitatem personarum in divinis.

Resp. : Dist. maj. : Oportet ut Deus in sui communicatione se ostendat infinitum ex *modo* producendi, concedo ; ex *termino* producto, nego. Contradist. min. : In communicatione ad extra Deus non se ostendit infinitum ex termino producto, concedo, ex modo producendi, nego ; nam in productione cujuslibet creaturæ, etiam imperfectæ, ostenditur virtus infinita qua transiri possit distantia infinita de non esse simpliciter ad esse simpliciter. Ergo concludi nequit fieri in Deo communicationem infinitam per productionem termini infiniti, seu processionem personarum divinarum.

2° Ex notione verbi et amoris potest probari tria esse in Deo : principium, verbum genitum et amorem procedentem. Sed hæc tria sunt ipsa Trinitas. Ergo.

Resp. : Cognito Deum esse intelligentem et volentem probatur in Deo esse verbum et amorem et utrumque esse ipsam Dei substantiam ; concedo ; inde autem evincitur verbum esse personam distinctam aut amorem distinctam esse personam, nego. Licet enim hæc analogia mentem nostram juvet ad intelligendum mysterium, minime tamen ostendit quomodo esse possint tres in Deo distincti et unus Deus, tres personæ et una essentia.

VI. **Nec etiam potest ratio humana probare positive et apodictice mysterii possibilitatem.**

Ut concludamus positive Deum esse posse trinum in personis et unum in essentia, debemus ex intrinseca notione personæ et naturæ id eruere. Atqui ex intrinseca personæ et naturæ notione nullimode apparet esse posse tres in una natura personas ; nam in omnibus creatis tot reperimus naturas quot videmus personas. Unde potius obstaret illa notio.

Insuper, fides testatur non tantum tres in Deo personas, sed etiam earum relationes, nempe Patrem et Filium et Amorem procedentem. At vero in creatis generatio non nisi corporalibus, nullatenus spiritualibus, competit ; quomodo ergo possit Deus spiritualis generare Filium eumdem sibi in natura et in persona distinctum ? — Si reponatur verbum, quod est accidens in spiritualibus creatis, et amorem, qui est etiam accidens, esse necessario substantiam in Deo, non inde tamen eruere valemus verbum et amorem in Deo esse personas distinctas.

VII. **Ratio tamen plura subsidia præbet fidei** ; **quadruplexque præsertim habet munus circa mysterium Trinitatis**[1]. — 1° Ostendit nullam esse posse dissensionem inter ea quæ ipsa ratio certo demonstrat et ea quæ revelat Deus ; evidenter quippe repugnat duas veritates quæ ab eodem vero Deo procedunt inter se opponi. Ad rem concilium Vaticanum : « Verum, etsi fides sit supra rationem, nulla tamen vera dissensio esse potest ; cum idem Deus qui mysteria revelat et fidem infundit, animo humano rationis lumen indiderit, Deus autem negare se ipsum non possit nec verum vero unquam contradicere. Inanis autem hujus contradictionis species inde potissimum oritur, quod vel fidei dogmata ad mentem Ecclesiæ intellecta et exposita non fuerint vel opinionum commenta pro rationis effatis habeantur[2]. » Et Leo XIII : « Huic illa infensa nec fuit unquam nec esse potest : fidei enim et rationis parens atque auctor Deus sic utramque temperavit ut societate et quodam cognatione inter se continerentur[3]. »

1. Cf. opus. nostr., *Mystère de la Très Sainte Trinité*, I P., c. IV.
2. Cap. IV, *De Fide et Ratione* ; DENZINGER, 1797.
3. Allocut. *Pergratum nobis*, inter *Acta Leonis XIII*, edit. Desclée, t. I, p. 143.

2° Ratio sibi ostendere potest dogma Trinitatis non contradicere suis principiis certis; et solvere congruenter potest objectiones contra illud fieri solitas, manifestando illas difficultates aut procedere ex præjudiciis, vel esse mere sophisticas, vel saltem non esse convincentes.

Sic exponit quomodo principium identiatatis salvetur etiam in divinis; quomodo personæ, quæ distinguuntur inter se per relationes oppositas originis, sint tamen unum in essentia, ex qua parte nulla est oppositio; quomodo igitur in divinis unum sit semper unum, et tria sint semper tria, adhibitis regulis circa absolutum, in quo omnia sunt unum, et circa relativa, in quibus obviat relationis oppositio[1].

3° Ratio subsidia et adminicula præbet ad proponendum et exponendum mysterium. Processu scientifico terminos et formulas excudit, quibus conceptus dogmatici exprimantur; formulasque jam a supremo Magisterio approbatas ratio scrutatur, in omnem faciem versat, comparatque cum aliis et nexum aperit quo diversæ veritates revelatæ inter se colligentur. Demum ope analysis et synthesis scientificum ædificium exstruit, quo dogma protegitur ac defenditur.

4° Ratio mysterium suadet ac illustrat, analogias nempe et convenientias ex rebus magis notis depromendo. Prima analogia desumitur ex notione summi boni. Convenit ut summum bonum infinite se communicet. Sed summum bonum non se communicat infinite ad extra. Ergo convenit ut sit communicatio infinita ad intra, quæ erit ipsa vita divinarum personarum. Licet probatio non sit cogens, ut vidimus n. v., valde tamen suadet; cum maxime conveniat ut Deus se ostendat infinitum non solum ex modo producendi, sed etiam ex termino producto. Secunda analogia, ex fecunditate, quæ est ex se perfectio, sicut esse patrem unius filii est melius quam esse dominum plurium servorum, ut animadvertit S. Gregorius Nazianzenus[2]. Cur ergo Deus, qui alios parere facit et aliis fecunditatem tribuit, remaneret

1. Cf. quæ dicta sunt supra, ad q. XXVIII de relationibus præsertim, art. 2, n. 2-6.

2. S. GREGOR. NAZIANZ., *Orat.*, XXIII, 7; *P. G.*, XXXV, 1160.

in se sterilis[1], nec produceret aliam personam sibi similem?

Tertia analogia ex societate. Cum enim perfecta et jucunda beatitudinis possessio in consortio plurium personarum ejusdem naturæ obtineatur, congruit omnino ut adsit etiam in Deo consortium plurium personarum quæ sint ejusdem naturæ divinæ et unam æternam familiam efficiant.

Quarta et præcipua analogia est processio verbi et processio amoris in intellectualibus. Supposita revelatione, hæc analogia mysterium maxime illustrat et pariter explicat quomodo verbum, simile suo principio vi processionis, dici possit filius, et quomodo amor a dicente et verbo tamquam ab uno principio procedat[2].

Hæc ergo subsidia præstando, ratio Auctori suo obedit et famulatur et scientifico processu enarrat gloriam Dei[3].

---

1. Cf. ISAI., LXVI, 9.

2. Cf. Quæ disseruimus de generatione verbi et processione amoris, ad q. XXVII.

3. Cf. Commentat. in h. l.; præsertim. L. JANSSENS, p. 393 ss. Legi etiam possunt P. LACORDAIRE, 48e conférence; MONSABRÉ, 11e conférence.

ARTICULUS SECUNDUS

DOCTRINA THEOLOGICA DE NOTIONIBUS

AD ART. 2 ET SS. S. THOMÆ

I. **De notionibus in divinis** (a. 2). — Notio a theologis definitur : propria ratio cognoscendi personam divinam, vel proprietas aliqua in abstracto expressa, qua una persona innotescit et ab aliis discernitur. Dicitur ratio cognoscendi, id est principium cognitionis formale, quod quidem in abstracto significatur. Unde notio est aliquid in abstracto significatum, ut paternitas, filiatio, spiratio : nam quod significatur in concreto designat subjectum subsistens, seu personam, non autem id quo persona innotescit. Est *propria* ratio cognoscendi, quatenus notificat id quod uni personæ ita convenit ut aliis non competat.

II. **Necesse est ponere in divinis notiones, nec ullatenus divinæ simplicitati id officit.** — Conclusio communiter docetur, contra Præpositivum, doctorem Longobardum, qui Parisiis docuit initio sæculi XIII, et Cancellarii munere ibi functus est. Doctrina illa quæ jam insinuatur a Patribus Græcis, præsertim S. Gregorio Nazianzeno[1], traditur diserte a S. Augustino : « Alia *notio* est qua intelligitur genitor, alia qua ingenitus[2]. »

Probatur Iª pars. Notiones sunt proprietates in abstracto expressæ, quibus personæ innotescunt. Atqui necesse est exprimere aliquando personarum proprietates in abstracto. Ergo necesse est ponere notiones in divinis.

Declaratur min. Necesse est adhibere nomina personalia quibus respondere possimus quæstioni : *quo* personæ sunt

1. S. GREGOR. NAZIANZ., *Orat.*, XXXIX, n. 11 et 12 ; *P. G.*, XXXVI, 345, 348.
2. S. AUGUSTIN., *De Trinit.*; lib. V, c. VI ; *P. L.*, XLII, 915.

tres ? Et, sicut respondetur : sunt unum essentia, ita respondendum erit : sunt tres proprietatibus. Jam vero, si concretis nominibus utimur, nullatenus respondemus, sed tantum personas indicamus, cum concretum significet suppositum ; optime vero satisfacimus, si abstractis utimur, ut si dicimus : Patrem distingui et innotescere paternitate, et Filium filiatione.

Confirmatur. Fides docet Patrem alio respectu referri ad Filium, alio ad Spiritum Sanctum, et Patrem esse tamen unam personam. Ergo esse debent nomina abstracta, seu notiones, quibus possimus hanc duplicem relationem exprimere.

Prob. IIª pars. Divina, non modo suo, sed modo sensibilium nominamus. Porro in rebus sensibilibus abstractum designat simplicitatem, et concretum subsistens. Rectissime ergo ad divinam simplicitatem significandam nominibus abstractis utimur, ad designandum vero subsistens nominibus concretis.

Ex his perfecte intelligitur terminologia S. Doctoris : « Et ideo essentia in divinis ut *quid*, persona vero ut *quis*, proprietas autem ut *quo*.

III. **Quinque sunt notiones in divinis, nec plures nec pauciores** (a. 3). — Ita communiter theologi, licet Scotus admittat sextam, scilicet infecunditatem Spiritus Sancti. Fides quæstionem hanc non determinavit, at, quamvis libertas quædam opinandi concedatur (a. 4), non est ratio recedendi a sententia quam exponit et vindicat S. Thomas. Tot sunt notiones quot sunt propriæ rationes cognoscendi personas divinas et unam ab aliis discernendi. At sunt quinque rationes propriæ quibus personæ innotescunt et ab invicem discriminantur. Ergo. Prob. min. Cum personæ distinguantur secundum originem, ratio propria cognoscendi personam secundum originem attenditur. Porro secundum originem persona dupliciter innotescere potest : ut *a quo alius* et ut *qui ab alio*. Hinc, Pater, si consideratur ut a quo alius, habet *paternitatem*, qua distinguitur a Filio, et *communem* cum Filio *spirationem*, qua distinguitur a Spiritu Sancto ; si autem consideratur ut qui ab alio, ei competit *innascibilitas*, quia nullatenus est ab alio

neque ut procedens neque ut genitus. Filius vero, si consideratur ut qui ab alio, habet *filiationem*, qua est a Patre ; si consideratur ut a quo alius, ei competit communis spiratio. Spiritus Sanctus, si consideratur ut a quo alius, nullam habet notionem, cum nulla persona ab ipso oriatur ; si autem consideratur ut qui ab alio, ei competit processio seu *spiratio passiva*, qua est a Patre et Filio.

Infecunditas porro, cum nullatenus referatur ad originem, non potest vocari notio. Quinque ergo sunt notiones: *paternitas*, *innascibilitas*, *filiatio*, *communis spiratio*, *processio simplex seu spiratio passiva*.

IV. **Actus notionales**. — Intelliguntur actiones divinæ quæ sunt constitutivæ personarum. Operationes porro hujusmodi sunt ex parte intellectus *generatio*, et ex parte voluntatis *spiratio :* generatio quidem activa in Patre, passiva in Filio ; spiratio autem activa in Patre et Filio, passiva in Spiritu Sancto. Quapropter actus notionales sunt ipsæ origines sive active sive passive sumptæ.

V. **Proprietates.** — Quia terminologia non est absolute determinata, potest contingere in loquendi modo discrepantia[1] ; attamen congruit singula vocabula accurate distinguere. *Notio* designat solum id quo innotescit persona, seu quod personam manifestat ; *proprietas* vero stricte est id quod *uni* personæ tantum convenit : unde spiratio communis, quæ est notio manifestans Patrem et Filium, non est proprietas, cum non uni tantum, sed duabus personis competat.

Sensu strictiori, dicitur *proprietas personalis*, quæ est personæ constitutiva. Sic innascibilitas, quæ est proprietas soli Patri competens, non est tamen proprietas personalis ; nam constituitur Pater, non eo quod sit ingenitus et innascibilis, sed eo quod sit generans.

Unde remanent tres proprietates personales : *paternitas*, quæ constituit personam Patris ; *filiatio*, quæ constituit personam Filii ; *processio* seu *spiratio passiva*, quæ constituit personam Spiritus Sancti.

1. Cf. L. Janssens, op. cit., p. 438-440.

VI. **Differentia inter notiones, proprietates et relationes, non est nisi rationis, secundum modum significandi.** — Sic Paternitas est relatio, quatenus refert primam personam ad secundam ; proprietas simplex, prout soli Patri convenit ; proprietas personalis, quatenus constituit personam Patris ; notio prout Patrem nobis manifestat.

Relatio importat respectum ad correlativum ; proprietas ad personam quam constituit ; notio ad intellectum, cui fit manifestatio.

Non omnis relatio est proprietas : spiratio activa est relatio, at non proprietas quæ uni tantum personæ conveniat. Aliunde, non omnis proprietas est relatio : innascibilitas est proprietas Patris, sed non relatio, quia non refert Patrem ad aliam personam.

VII. **Generalis conspectus**. — Possunt hæc omnia uno conspectu ob oculos exhiberi : *Quinque sunt notiones* : paternitas, innascibilitas, filiatio, spiratio communis, simplex processio, seu spiratio passiva.

Novem sunt nomina quæ dicuntur *notionalia*, quæ in sequentibus quæstionibus explicantur : Principium, Pater, Ingenitus, pro prima persona ; Filius, Verbum, Imago, pro secunda ; Spiritus Sanctus, Amor, Donum, pro tertia. *Duo* sunt actus *notionales* : generatio et spiratio. *Quatuor sunt proprietates simpliciter* acceptæ : innascibilitas, paternitas, filiatio, processio simplex, seu spiratio passiva.

Tres sunt *proprietates personales :* paternitas, filiatio, processio seu spiratio passiva.

Quatuor sunt *relationes reales* : paternitas, filiatio, spiratio activa, spiratio passiva.

Tres sunt *relationes mutuo oppositæ* : paternitas, filiatio, spiratio passiva.

Tres sunt *personæ divinæ* : Pater et Filius et Spiritus Sanctus.

Duæ sunt *processiones* : processio per intellectum, seu generatio verbi, processio per voluntatem, seu spiratio Amoris.

Unus est Deus, ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia.

QUÆSTIO SEXTA

De Persona Patris ejusque nominibus

AD Q. XXXIII S. THOMÆ

I. **Nomen « Principii » sumptum notionaliter est Patri proprium**. — Principium designat id a quo oritur aliud, quod est terminus. In qua notione duo importantur : 1º distinctio termini a principio, cum intelligi nequeat idem a seipso oriri vel idem esse simul duo extrema, principium et terminum ; 2º ordo seu relatio termini ad principium. Jam vero in creaturis invenitur ordo partium ad totum ; ordoque loci materialis, sicut in linea punctum est principium et initium ; atque ordo effectus ad causam ; et ordo originis. Liquet omnino Patrem in divinis non dici principium quatenus ipse esset tota divinitas, et ceteræ personæ, partes, vel quia ceteras personas per viam causalitatis produceret. Quæritur solum utrum sit principium originis.

Notandum est aliunde nomen illud sumi posse *essentialiter*, prout consideratur in ordine ad creaturas, et jam tota Trinitas est principium creaturarum, sicut etiam axioma est *omnia opera ad extra esse tribus personis communia*.

At in præsenti sumitur *notionaliter*, et sic est proprium primæ personæ.

SS. Patres ita communiter loquuntur. Opus *de divinis nominibus* Patrem vocat *fontem* unicum supersubstantialis deitatis[1] : S. Basilius *radicem* et *fontem* Filii et Spiritus Sancti[2] ; S. Augustinus *principium totius Deitatis*[3].

Concilium Toletanum XI, 675, confitetur « Patrem inge-

1. *De divinis Nominibus*, c. II ; *P. G.*, III, 641.
2. S. BASIL., *Homil. XXIV in Sabellium* ; *P. G.*, XXXI, 609.
3. S. AUGUSTIN., *De Trinit.*, lib. IV, *De Trinit.*, c. XXIX ; *P. L.*, XLII, 908.

nitum, increatum, *fontem* et *originem* totius divinitatis[1]. »

Ratio theologica liquet. Id a quo aliud procedit quocumque modo et ipsum a nullo procedit est proprie et simpliciter principium. Atqui Pater est a quo procedit alius et ipse a nullo procedit. Ergo Pater est proprie et simpliciter principium.

II. **Licet Pater dicatur principium, non tamen Filius et Spiritus Sanctus dici possunt principiata, nec Pater dici potest causa Filii et Spiritus Sancti**. — Principiatum enim videtur innuere quamdam minorationem, quæ nullatenus attribui potest Filio aut Spiritui Sancto ; et similiter causa sensù proprio importat ex parte causati veram dependentiam et subjectionem, quæ in divinis concipi nequit.

Græci adhibent interdum vocabulum αἰτία, pro Patre, et αἰτιατόν, pro Filio. Verum vocabula illa sumuntur apud illos sensu latiori et quoties sermo est de origine alicujus ab alio ; ut nomen principium apud nos. Unde quoad rem non differunt Græci a Latinis, ut explicavit Bessarion in concilio Florentino. Quapropter concilium a reprobanda illa terminologia abstinuit[2]. Apud Latinos porro standum est vocabulis jam definitive stabilitis, prout animadvertit Angelicus, hic ad. 1 : Latini doctores non utuntur nomine causæ, sed *solum* nomine principii ».

III. **Qua ratione Pater dicatur principium totius Deitatis**. — Non hoc sensu ut solus esset Deus per essentiam et aliæ personæ per participationem ; nam Filius et Spiritus Sanctus sunt æque essentialiter et æque plene Deus ac Pater sed *originative*, quatenus aliæ personæ oriuntur a Patre, dum Pater a nullo, sed a seipso est.

Quia igitur non est ab alio per originem, dici potest *Deus a se*, αὐτόθεος, ut loquuntur plures post Originem[3], Eodem sensu dicitur Principium non de principio, ἄναρχος[4]. Filius et Spiritus Sanctus sunt sine principio

1. DENZINGER, 275.
2. *Decretum pro Græcis* ; DENZINGER, 691.
3. ORIGEN., *In Joan.*, II, 2. 3 ; *P. G.*, XIV, 109.
4. S. GREGOR. NAZIANZ., *Orat.*, XX, n. 7 ; *P. G.*, XXXV, 1073.

temporis et sine principio a quo *causentur*; at non sunt sine principio a quo habent originem : hac ergo acceptione Pater est proprie ἄναρχος, sine principio [1].

Hinc concilium Florentinum docet : « Pater quidquid est aut habet, non habet ab alio, sed ex se; et est *principium sine principio* [2]. »

IV. **An nomen principii convenire etiam possit Filio et Spiritui Sancto.** — Filio attribuitur etiam nomen principii, quatenus ab ipso procedit Spiritus Sanctus. Unde concilium Lugdunense II et concilium Florentinum declarant Spiritum Sanctum procedere a Patre et Filio *tanquam ex uno* PRINCIPIO, *tanquam ab uno* PRINCIPIO [3].

Non tamen eodem modo ac Pater Filius est principium : sicut enim accipit a Patre naturam, ita habet a Patre ut sit principium, dum Pater est principum a se.

Spiritus Sanctus non est principium ad intra, sed solum ad extra in creatione rerum, cum Patre et Filio.

V. **Nomen « Pater » notionaliter acceptum est proprium primæ personæ** (a. 2). — Tripliciter sumi potest. 1° *Analogice* prout convenit Deo et creaturis ; quo sensu est paternitas in cœlis et in terra, sicut est generatio in divinis et in humanis, licet diversa ratione. 2° *Essentialiter*, quatenus tribuitur Deo respectu creaturarum, ut quum dicimus : *Pater noster, qui es in cælis*, et sic est tribus personis commune. 3° *Notionaliter* seu *personaliter*, quatenus consideratur in persona quæ generat in divinis Filium, ut in his formulis : « Baptizantes eos in nomine *Patris* et Filii et Spiritus Sancti. » et : « Benedictus Deus et *Pater* Domini *Nostri Jesu Christi* [4]. » Hac acceptione discernit primam personam a ceteris, et idcirco est proprium primæ personæ, sicut jam constat primam personam a ceteris distingui paternitate.

Hoc est nomen quod primæ personæ ut propriissimum reservat S. Scriptura, et ipse Christus Dominus semper

1. S. GREGOR. NYSS., *Cont. Eunom.*, I ; *P. G.*, XLV, 396.
2. *Decretum pro Jacobitis*, 704.
3. DENZINGER, 460 et 691.
4. *Rom.*, VIII, 14.

tribuit [1]. Ecclesia idem tradit, ut constat ex tota quæstione procemiali.

Quia igitur prima persona constituitur et distinguitur paternitate, est *necessario Pater*.

Si quando sancti Doctores, ut S. Hilarius, S. Gregorius Nazianzenus et S. Gregorius Nyssenus [2] dicunt Patrem generare et Filium generari *voluntate*, intendunt solum processionem in Deo esse *consciam* et *spontaneam*, non vero fatalem ut in corporalibus, licet aliunde sit necessaria, sicut constat ex dictis de processionibus divinis. Hinc intelliguntur verba quæ habet symbolum damasianum : « *Pater Filium genuit non voluntate, nec necessitate, sed natura* [3] », id est nec libere nec coacte, sed operatione naturali, spontanea et conscia.

In divinis porro est *solus Pater*, quia non compatitur alterius consortium in generando ; est *solius Pater*, scilicet *unius* Filii, qui est terminus infinitus adæquans fecunditatem Patris ; est *solum Pater*, quia non est, sicut in humanis, sub alio respectu filius vel genitus.

VI. **Nomen « Pater » personaliter acceptum per prius dicitur in divinis quam essentialiter acceptum** (a. 3). — Omne nomen per prius de illo dicitur in quo salvatur ratio nominis quam de illo in quo reperitur secundum quid. Atqui perfecta ratio paternitatis non plene salvatur nec plene competit Deo nisi respectu Filii sui, qui est ejusdem naturæ; secundum quid autem respectu creaturarum, quæ diversæ prorsus sunt naturæ. Ergo.

Ad cujus intelligentiam recolendum est Deum dici patrem creaturarum quadruplici titulo : 1° ratione *vestigii*, et hoc modo etiam creaturæ irrationales sunt *a* Deo et Deus dici potest earum pater analogice ; 2° ratione *imaginis*, in creaturis rationalibus, in quibus reperiuntur et principium intelligens, et verbum productum, et amor

1. Cf. MATTH., XI, 25, 27; XVI, 17; XXVIII, 19; LUC., XXIV, 49; JOAN., II, 16; III, 35; XIV, XVII, 1, 21.
2. S. HILAR., *De Trinit.*, c. III et *de Synod.*, LVIII-LIX ; *P. L.*, X, 77, 250 ; S. GROGOR. NAZIANZ., *Orat.*, XXIX, 6 ; *P. G.*, XXXVI, 81 ; S. GREGOR. NYYSS., *Cont. Eunom.*, VIII ; *P. G.*, XLV, 773-776.
3. DENZINGER, 15.

procedens ; 3° ratione *similitudinis gratiæ*, qua efficimur proprie filii adoptivi ; 4° ratione *similitudinis gloriæ*, in qua consummatur filiatio adoptiva.

VII. **Esse « ingenitum », prout vocabulum significat id quod nullo modo est ab alio, proprium est Patri** (a. 4). — Ingenitum tripliciter sumi potest : 1° ut *increatum*, et sic est tribus personis commune ; 2° ut opponitur *genito*, seu procedenti per generationem, et sic tribui etiam potest Spiritui Sancto ; 3° prout negat omnem originem, ita ut dicatur ingenitum quod nullimode procedit sed est vi sui principium non de principio. Quo ultimo sensu est Patri proprium.

Ariani[1], distinctionibus posthabitis, contra catholicam fidem sic arguebant : Solus Pater est ingenitus, non autem Filius. At, si Filius non est ingenitus, nec etiam est increatus. Ergo solus Pater est increatus, non autem Filius. Sophisma etiam latebat in vocibus adhibitis : dicebant interdum ἀγέννητος, scilicet proprie *ingenitus*, seu non procedens per generationem, nec ab alio habens originem ; et interdum ἀγένητος, id est non factus, non creatus. — Solutio obvia est quam tradebant catholici Doctores, S. Athanasius, S. Cyrillus Alexandrinus[2].

Respondetur itaque in forma : Pater solus est ingenitus, id est non procedens per viam generationis nec ab alio originem habens, concedo ; Paters solus est ingenitus, id est improductus, nego, nam etiam Filius et Spiritus Sanctus sunt ingeniti hoc sensu[3]. Et nego conclusionem. Tertia porro acceptione adhibitum, nomen *ingeniti* non convenit Filio, qui procedit per generationem, nec Spiritui Sancto, qui licet non procedat per generationem, habet tamen originem a principio. Ergo convenit soli Patri, qui solus in divinis est principium sine principio ; et sic est nomen omnino proprium. Quapropter Ecclesia nomen illud reser-

1. De hac quæstione cf. *Arianisme* in *Diction. theol. cathol.*
2. S. ATHANAS., *Orat. I Cont. Arian.*, 31 ; *P. G.*, XXVI, 76 ; S. CYRILL. ALEXANDR., *Thesaur.*, I ; *P. G.*, LXXV, 23.
3. Quo sensu ATHENAGORAS et ORIGENES, Filium vocant ingenitum. Cf. ATHENAGOR., Legat., n. 10 ; *P. G.*, VI, 909 ; ORIGEN., *Cont. Cels.*, lib VI, 17 ; *P. G.*, XI, 1317.

vat Patri, Concilium Toletanum XI, 657, sic personas distinguit : « Pater enim æternitatem habet *sine nativitate*, Filius æternitatem cum nativitate, Spiritus vero Sanctus processionem sine nativitate cum æternitate[1]. » Professio fidei Leonis IX, 1053, habet : « Patrem *ingenitum*, Filium unigenitum, Spiritum Sanctum nec genitum nec ingenitum, sed a Patre et Filio procedentem, veraciter prædicem[2]. » Concludamus ergo cum sacra liturgia : « Te Deum Patrem *ingenitum*, te Filium unigenitum, te Spiritum Sanctum Paraclitum, sanctam et individuam Trinitatem toto corde et ore confitemur, laudamus atque benedicimus : tibi gloria in sæcula[3]. »

---

1. DENZINGER, 281.
2. *Idem*, 346.
3. In festo SS. Trinitatis, II vesp., ant. ad *Magnificat*.

QUÆSTIO SEPTIMA

De Persona Filii ejusque nominibus

AD QQ. XXXIV-XXXV S. THOMÆ

I. **Nomen Verbi in divinis est personale, non essentiale** (a. 1). — Tripliciter sumi potest verbum : 1° pro mentis conceptu rem intellectam exprimente ; 2° pro rei repræsentatione in imaginatione, et sic dicitur verbum imaginatum ; 3° pro voce oris qua verbum internum profertur, et sic dicitur verbum orale. Manifestum est sumi in divinis prima tantum acceptione, pro conceptu mentis. Scriptura[1] nomen Berbi accipit personaliter, nempe pro secunda persona quæ erat apud Patrem et carnem assumpsit : «In principio erat *Verbum* et *Verbum* erat apud Deum et Deus erat *Verbum*... Et Verbum caro factum est. » Ratio theologica est perspicua. Nomen quod in divinis significat aliquid ab alia persona procedens est personale. Atqui nomen Verbi significat aliquid ab alia persona procedens. Ergo nomen Verbi est personale. Ratio majoris est quia, cum personæ distinguantur per processiones et origines, oportet ut nomen significans processionem et originem ab alio sit personale.

Prob. min. Verbum designat mentis conceptum qui profertur a dicente. Sed de ratione conceptus est ut procedat a concipiente et originem trahat a dicente. Ergo nomen Verbi importat processionem et originem ab alio.

II. **De intellectione, dictione et Verbo in divinis.** — *Intellectio* designat tantum intellectus actum, dum *dictio*

1. Adhibetur a solo JOANNE., Prolog. 1, 14 ; *I Epist.*, I, 1 ; *Apoc.*, XIX, 13. — Licet occasio adhibendi nomen Verbi fuisset *forte* theoria PHILONIS, quæ jam Ephesi diffundebatur, doctrina ipsa de Verbo, non a PHILONE desumpta est, sed ab altiori et divino fonte derivatur. — Cf. supra, ad q. XXXII, et KNABENBAUER, *In Joan.*, p. 17 ss. ; P. LAGRANGE, O. P., *Saint Jean* ; VOSTÉ, *Angelicum*, 1925.

significat intellectionem prout est productiva verbi; et ipsum verbum designat terminum ab intellectione productum. Quocirca *intelligere* non importat nisi ordinem ad rem cognitam ; et, cum in Deo sit idem cognoscens et cognitum, intelligere est tribus personis commune. *Dicere* autem competit tantum principio quod producit verbum.

Verbum ipsum importat habitudinem ad principium a quo procedit ; et, quia inter principium et terminum viget oppositio relativa, verbum nequit esse dicens.

Sic ergo in divinis tres personæ sunt *intelligentes*, tres personæ sunt *intellectæ*, sed solus Pater est *dicens* et solus Filius est *Verbum*. Cf. S. Thom. ad 2.

III. **Verbi nomen est secundæ personæ proprium, ita quidem ne debeat excludere nomen Filii** (a. 2). — Fuerunt ex diversa parte excessus. Quidam hæretici, exeunte sæculo II, rejiciebant Evangelium Joannis nec agnoscere volebant Verbum seu *Logon* ; quapropter dicti sunt *Alogi*[1]. E regione, modalistæ, qui distinctionem personarum inficiabantur, potius adhibebant nomen Verbi, in quo subsistentia personalis minus expresse asseritur ; et pariter subordinatiani præferebant nomen Verbi, eo quod minus diserte quam Filius consubstantialitatem cum Patre vindicet. Demum, Pistorienses contendebant exactius Trinitatem appellari Patrem, Verbum et Spiritum Sanctum, quasi minus propria et exacta foret appellatio Filii[2].

Prob. Ia pars. Scriptura nomen Verbi attribuit secundæ personæ, ut liquet ex Joanne non solum in Prologo sed in epistola et in Apocalypsi. « Quod fuit ab initio... et manus nostræ contrectaverunt de *Verbo vitæ*. » — « Et vocatur nomen ejus *Verbum Dei*[3]. » Concilium Ephesinum sæpius nominat *Verbum* Dei carnem factum[4], et concilium Chalcedonense confitetur unum eundemque Filium et unigenitum *Deum Verbum* Dominum Jesum Christum[5].

1. De his cf. S. IREN., *Cont. Hæres.*, lib. III, c. XI, 9 ; *P. G.*, VII, 890, 891 ; S. EPIPHAN., *Hæres*, 51 ; *P. G.*, XLI, 892.
2. Cf. Bull. *Auctorem Filii* ; DENZINGER, 1597.
3. *I Epist.* JOAN., I, 1 ; *Apoc.*, XIX, 13.
4. Cf. DENZINGER, 113, 114, 117, 118, 119, 120, 122, 123, 124.
5. *Idem*, 148.

Ratio theologica fuit sæpius assignata. Verbum significat aliquid procedens secundum emanationem intellectus. Atqui in divinis procedens secundum emanationem intellectus est Filius, quia vi processionis procedit in similitudinem dicentis ; et ipsa processio secundum intellectum est vera generatio, cum actio intellectus sit essentialiter et *vi sui* assimilativa. Ergo Verbum in divinis est proprium nomen Filii.

Verbum etiam dicitur id quo loquimur et quo nosmetipsos manifestamus ; pariter Deus sibi loquitur, cum non sit mutus, ut animadvertit S. Joannes Damascenus[1], et in suo Verbo infinite claro sese perfectissime manifestat. Hinc S. Augustinus : « Verbum autem Patris ideo dictum est quia per eum innotescit Pater[2]. »

Prob. IIª pars. Propria et exacta est appellatio Filii[3], tot Scripturæ locis consecrata, voce ipsa Patris e cœlis et nube delapsa, tum formula baptismi a Christo præscripta, tum et præclara illa confessione, qua beatus ab ipsomet Christo Petrus est pronuntiatus. Unde potius retinendum quod, edoctus ab Augustino, Angelicus præceptor ipse docuit : « *In nomine Verbi eandem proprietatem importari*, quæ in nomine Filii[4] », dicente nimirum Augustino : « Eo dicitur Verbum quo Filius[5]. » Ex prædictis jam constat id quod in divinis procedit ut verbum esse necessario Filium cum intellectio sit actio essentialiter assimilativa. Licet porro eo dicatur Verbum quo Filius, Filius tamen magis expresse insinuat consubstantialitatem cum Patre et distinctionem personarum : consubstantialitatem quidem, nam Filius Dei proprius veram habet substantiam Dei, quæ, ut pote indivisibilis, est eadem non solum specie sed et numero in Patre et Filio ; distinctionem vero, quia Filius et Pater important relationes oppositas quæ personas realiter secernunt.

In Deo demum Filius, quia est terminus infinitus, non

1. S. Joan D'Amasc., lib. I, *Orthod. Fidei*, c. vi ; *P. G.*, xciv, 801, 804.
2. S. Augustin., *De Fide et Symbolo.*, *P. L.*, xvi, 183.
3. Bull. *Auctorem Fidei*, prop. 85 ; Denzinger, 1597.
4. S. Thom., I P., q. xxxiv, a. 2 ad 3.
5. S. Augustin., *De Trinit.*, lib. VII, c. ii ; *P. L.*, xlii, 936.

est nisi unus. Unde, sicut dicitur *solius* Pater, ita dici debet : *Unigenitus Filius.*

Creaturæ autem dici possunt filii analogice quadruplici titulo : nempe *vestigii*, *imaginis*, *gratiæ* et *gloriæ*, ut dictum est præcendenti quæstione, n. vi.

IV. **In nomine Verbi importatur etiam respectus ad creaturas** (a. 3). — Verbum exprimit et repræsentat quidquid intelligitur. Atqui Deus uno actu se et omnia intelligit. Ergo Deus se et omnia suo unico Verbo intelligit Quapropter Verbum repræsentat non solum naturam divinam, non solum personas, sed et creaturas : respectu quidem Dei Verbum est expressivum tantum, respectu vero creaturarum est expressivum simul et factivum.

Quæstio controversa est de cognitione a qua procedit Verbum. Alii contendunt Verbum procedere ex cognitione essentiæ, non autem personarum, nec creaturarum ; quæ sententia tribuitur Scoto, sed Frassen reponit non esse Scoti[1] ; alii dicunt procedere ex cognitione essentiæ, personarum, et creaturarum possibilium et etiam existentium[2]. Multi Thomistæ vero existimant procedere ex cognitione essentiæ, trium personarum, possibilium et generatim omnium quæ necessario in Deo continentur ; non tamen procedere ex cognitione futurorum. Etenim, aiunt, Verbum, utpote necessario procedens, non potest procedere ex cognitione eorum quæ necessaria non sunt. Atqui futura non sunt necessaria nec necessariam habent connexionem cum essentia divina. Ergo. Insuper, sublata a Deo cognitione futurorum, Verbum nihilominus esset. Ergo non procedit ex cognitione futurorum[3].

V. **Nomen imaginis proprie acceptum est nomen personale** (q. xxv, a. 1). — Imago definitur : alterius ab altero similitudo. Quapropter ad rationem imaginis requiruntur et *similitudo* alterius et *processio* ab illo. Oportet igitur ut sit vera similitudo, non in genere, vel in accidente, sed

1. Cf. Frassen, *Scotus Academicus*, tract. II, disp. I, art. 2.
2. Cf. L. Janssens, *De Deo Trino*, p. 508 ss ; Billot, thes. XXIII ; Van der Meersch, n. 772 ss.
3. Cf. Comment. in h. l. ; Cajetan, Salmant., Gonet, etc.

in specie aut saltem in signo speciei characteristico, ut figura ; et insuper ut imago sit deducta et expressa ab altero cujus est imago : quod quidem deficit inter duo ova, vel duas guttas roris, unde gutta non dicitur imago alterius guttæ, licet sit illi similis.

Imo requiritur ut imago sit similis *vi processionis*, seu vi modi quo exprimitur ab exemplari.

Triplex generatim distingui potest imago : *artificialis*, quæ convenit in aliquo signo speciei, ut tabella ; *intentionalis*, quæ est species expressa repræsentativa rei intellectæ ; *naturalis*, quæ convenit in ipsa natura, ut filius respectu patris. Sumitur aliquando imago improprie, pro exemplari, et sub hoc respectu est nomen essentiale et convenit tribus personis ; nam essentia divina est perfectissimus archetypus omnium quæ a Deo fiunt.

Sumptum vero proprie nomen imaginis est personale. Etenim, ut aliquid sit imago alterius proprie dicta, debet esse illi simile vi processionis. Sed quod importat processionem in divinis est personale. Ergo nomen imaginis est personale.

VI. **Nomen imaginis ita est Filio proprium ut neque Patri neque Spiritui Sancto convenire possit** (a. 2). — Convenire Filio imaginem nunquam fuit controversum. Filius enim, teste S. Paulo, est *imago* Dei[1], *imago* Dei invisibilis[2], *figura* substantiæ ejus[3].

SS. Patres ex hoc nomine demonstant contra Arianos consubstantialitatem secundæ personæ ; nam qui est imago Patris non potest esse dissimilis Patri sed habet ipsam substantiam Patris. Ita præsertim arguunt S. Athanasius[4] et S. Hilarius[5]. — Scribit pariter S. Ambrosius : « Cur *solus* Filius imago invisibilis Dei dicitur ; nisi quia in eo *naturæ ejusdem unitas* et ejus majestatis expressio est[6] ? »

1. *II Cor.*, IV, 5.
2. *Colos.*, I, 15.
3. *Hebr.*, I, 3.
4. S. ATHANAS., *De Decretis Nicænæ Synodi*, XXX, et *Orat.*, I, 16 ; *P. G.*, XXV, 472, et XXVI, 45 ss.
5. S. HILAR., *De Trinit.*, VII, 37 ; *P. L.*, X, 230-231.
6. S. AMBROS., *De Incarn.*, c. X, n. 110 ; *P. L.*, XVI, 881.

Concludamus cum S. Augustino : « Non autem Pater et Filius simul ambo imago, sed *Filius solus* imago Patris[1]. » Ratio theologica liquet : Filius enim est distinctus a Patre ac perfecta Patris repræsentatio, et quidem ex Patre expressa, et est similis vi processionis, ut pluries explicatum est. Ergo est proprie imago Patris.

Quoad alterum punctum, nempe an soli Filio conveniat, est diversus loquendi modus apud Patres Græcos et apud doctores Latinos. Patres Græci, quia intendunt vindicare divinitatem Spiritus Sancti, statuunt Spiritum esse imaginem Filii, sicut Filius est imago Patris ; quo sensu dictum Pauli : Prædestinavit conformes fieri *imaginis Filii sui*, intelligunt de Spiritu Sancto, qui est imago Filii, Imaginem sumunt latiori sensu pro similitudine perfecta, et, quia Spiritus Sanctus habet naturam simillimam, imo eandem numero cum Filio, valet argumentatio contra hæreticos.

At Latini sensu pressiori accipiunt imaginem et reponunt Filium *solum* dici posse imaginem.

Ratio est quam evolvit S. Thomas. De notione imaginis est ut procedat similis vi ipsius processionis. Atqui soli Filio competit ut procedat similis vi processionis. Ergo.

Non convenit Patri, cum nullatenus procedat. Non convenit Spiritui Sancto, quia, licet procedat et sit ejusdem naturæ, non est similis vi processionis ; nec enim amor procedit ut similitudo amantis. Convenit autem Filio, cum Verbum vi processionis sit expressa intelligentis similitudo. Unde ratio propria, sicut dictum est de generatione, depromitur ex ipsa natura intellectionis, quæ vi sui est assimilativa.

Sicut autem homo per analogiam dici potest filius Dei, ita triplex potest distingui imago Dei in nobis : imago *naturæ*, quatenus est in nobis principium intelligens, verbum et amor procedens ; imago *gratiæ*, quatenus gratia est for-

1. S. AUGUSTIN, lib. VI, *De Trinit.*, c. VI, n. 2 ; *P. L.*, XLII, 925.
2. Cf. S. ATHANAS., *Epist. I ad Serap.*, XX, 24 ; *P. G.*, XXVI, 577, 588 ; S. BASIL., *Adv. Eunom*, 5 ; *P. G.*, XXIX, 724 ss ; S. CYRIL. ALEXANDR., *Thesaur.*, XXXIII ; *P. G.*, LXXV, 572.

malis participatio naturæ divinæ ; *imago gloriæ*, qua efficimur deiformes[1].

VII **De aliis nominibus secundæ personæ** — Nomini Filii adnectitur nomen *Unigeniti*, cum sit terminus generationis infinitus et idcirco unicus ; et nomen *Primogeniti*, quatenus filiatio nostra adoptiva est participatio quædam analoga filiationis per naturam, quæ secundæ personæ convenit. Quia autem est Filius per naturam, ducit filios adoptivos ad Patrem, et hinc dicitur *Via*[2].

Nomini Verbi adnectuntur et nomen *Sapientiæ*, quæ ex ore Altissimi prodit, sicut et Verbum[3] ; et nomen *Veritatis*, quæ ad cognitionem refertur, unde dicit ipse Christus : Ego sum *Veritas* ; ac etiam nomen *Vitæ*, cum veritas in Deo sit vita. Idem ergo est simul *Via* et *Veritas* et *Vita*[4].

Cum Verbum sit exemplar omnium rerum, est principium earum effectivum, et hinc dicitur *Virtus* Domini, *Brachium*, *Dextera*. Sicut enim virtus animæ per dexteram et brachium ad digitum porrigitur, ita in divinis natura et virtus per Filium Spiritui Sancto communicatur, ac subinde Filius recte dicitur *Dextera*, et Spiritus Sanctus *Digitus* dexteræ Dei. Nomini Imaginis respondent nomina quæ perfectam Dei similitudinem et manifestationem significant, ut *Lumen* de *Lumine*, *Splendor*, *Gloria Patris*, *Vultus* ac *Facies Dei*.

Ac demum, quia est Filius Dei et hæres omnium, rectissime dicitur *Rex* regum et *Dominus* dominantium, sicut per incarnationem et passionem effectus est *Salvator* ac *Redemptor*[5].

---

1. S. THOM., I P., q. XCV, a. 1-8.
2. JOAN., XIV, 4, 6.
3. Cf. Ant. O *Sapientia*, in Adventu.
4. JOAN, XIV, 6.
5. De diversis nominibus Filii et Spiritus Sancti erudite, pie ac pulchre disserit., cf. L. JANSSENS, *De Deo Trino*, p. 522, 533, 643 ss.

QUÆSTIO OCTAVA

De persona Spiritus Sancti ejusque nominibus

AD QQ. XXXVII-XXXVIII S. THOMÆ

I **Ex usu Scripturæ et consuetudine Ecclesiæ nomen « Spiritus Sancti » est tertiæ personæ proprium** (a. 1) — — Scriptura nomen illud reservat tertiæ personæ. Angelus Incarnationem nuntiando, illam attribuit operationi Spiritus Sancti : « *Spiritus Sanctus* superveniet in te[1]. » — « Quod enim in ea natum est de *Spiritu Sancto est*[2]. » Christus Dominus sæpissime loquitur de Spiritu Sancto quem præsertim in formula baptismi cum Patre et Filio nominat[3]. Actus Apostolorum recolunt passim Spiritum Sanctum[4] ; S. Paulus frequentissime glorificat Spiritum Sanctum[5]. Symbola, concilia, tertiam personam communiter vocant Spiritum Sanctum, ut constat ex quæstione prœmiali et ex supra dictis de divinis processionibus.

Suffragatur ratio theologica. Pater quidem est spiritus et est sanctus, Filius etiam est spiritus et est sanctus ; at si nomen : « Spiritus Sanctus » sumatur in vi unius dictionis convenienter tertiæ personæ tribuitur. Cum enim tertia persona sit Spiritus Patris et Filii, utrumque conjungens, convenientissime vocatur tanquam incomplexum nomen et per modum unius dictionis, quod competit utrique tamquam complexum, et nempe tanquam duo termini, spiritus et sanctus.

Re quidem vera, tertia persona est amor Patris et Filii. Sed amor Patris et Filii convenienter dicitur Spiritus Sanc-

1. LUC., I, 35.
2. MATTH., I, 20.
3. Cf. MATTH., XII, 31, 32 ; XXVIII, 19 ; MARC, II, 28-30 ; LUC., XII, 10 ; JOAN., XIV, 26 ; XX, 20.
4. Cf. *Act.*, I, 8, 16 ; II, 4 ss ; XIII, 2 ; XXVIII, 25.
5. *Rom.*, V, 5 ; *I Cor.*, VI, 12 ; *II Cor.*, XIII, 13.

tus. Ergo nomen Spiritus Sancti est tertiæ personæ proprium. Dicitur imprimis *Spiritus* ; nam spiritus significat impulsum quemdam vel motionem, proprium autem amoris est impellere et movere. Additur rectissime *Sanctus*. Cum enim sanctitas dicatur in ordine ad Deum et ad Dei amorem, ille qui est Amor Dei et impellit ad Dei amorem vocari debet per antonomasiam Sanctus. Atqui tertia persona est Amor Dei impellitque ad amorem Dei et divinorum. Ergo rectissime dicitur Sanctus per antonomasiam, nempe Spiritus *ille* Sanctus, τό πνεῦμα τό ἅγιον, ut ipse Christus Dominus vocat[1] et cum ipso Patres Græci[2].

II **Utrum Spiritus Sanctus procedat a Filio** (a. 2). **Status quæstionis**[3].

Ipsa processionum divinarum notio clare evincit Spiritum Sanctum procedere a Patre, qui est principium et fons totius deitatis. Quod expresse indicat Scriptura, dum dicit Spiritum Sanctum *dari* a Patre et *procedere* a Patre : « Alium Paraclitum *dabit* vobis[4]... Spiritum veritatis, qui *a Patre procedit*[5]. » Nec de illo puncto unquam fuit controversia. At de processione Spiritus a Filio acris movetur difficultas a Græcis schismaticis, qui hanc doctrinam vehementer exprobrant Ecclesiæ Romanæ contenduntque Spiritum Sanctum a solo Patre procedere.

Quis controversiam prior instituerit incertum est. Nonnulli a Theodoreto Cyrensi litem derivant, qui vestigia in hoc premeret Theodori Mopsuesteni. S. Cyrillus in suo anathematismo IX, quem Concilium Ephesinum approbavit[6], docuerat Spiritum Sanctum esse *proprium* Filii Spiritum, ἴδιον αὐτοῦ τό πνευμά. Theodoretus porro effatum illud recusat admittere, nisi aliunde intelligatur Spiritum Sanctum non accipere substantiam divinam a Filio aut per Filium. Quia Theodoretus aliunde divinitatem Spiritus

1. JOAN., XIV, 26.
2. Cf. S. CLEM. ROM., *Cor.*, XVI ; THEOPHIL. ANTIOCH., *Ad Autolycum.*, lib. II, 30 ; *P. G.*, VI, 1100.
3. Cf. A. PALMERI, art. *Esprit Saint*, in *Diction. theol. cathol.*
4. JOAN., XIV, 16.
5. JOAN., XV, 25.
6. DENZINGER, 121.

Sancti contra pneumatomachos aperte confitebatur et quia præcipuus Cyrilli scopus erat consubstantialitatem tertiæ personæ vindicare, reposita fuit lis de processione[1]. Quidquid sit de Theodoreto, primi qui Ecclesiæ Romanæ exprobrarunt doctrinam de processione Spiritus a Filio, fuerunt monotheletæ, sæculo VII ; ac deinde iconoclastæ, sæculo VIII, qui insertionem *Filioque* præsertim impugnarunt. Exstincta forte fuisset controversia, nisi illam suscitasset Photius mediante sæculo IX. Consummatum tandem fuit schisma sub Michaele Cærulario sæculo XI. Duplex itaque statuenda quæstio : altera *dogmatica*, de ipsa processione ; altera potius *disciplinaris*, de insertione *Filioque* in symbolo.

III **Ex scriptura probatur Spiritum Sanctum a Filio procedere** — Quadruplex est series textuum.

1° Probatur ex locis in quibus dicitur Spiritus *mitti a Filio* : « Cum autem venerit Paraclitus, quem *ego mittam* vobis a Patre[2]. » Atqui missio in divinis importat æternam processionem originis missi a mittente. Ergo Spiritus Sanctus habet æternam processionem originis a Filio, seu procedit æternialiter a Filio. Declaratur minor. Missus duplicem dicit habitudinem, videlicet ad mittentem et ad terminum missionis. Porro habitudo ad mittentem est vel per modum subjectionis, tamquam a superiore, vel per consilium a sapientiore, vel per originem seu processionem. At in divinis non potest una persona habere ab alia habitudinem per modum subjectionis aut consilii, cum sint personæ in omnibus perfectionibus æquales. Restat igitur sola habitudo originis seu processionis. Quapropter, si Spiritus mittitur a Filio, procedit utique a Filio.

2° Ex locis in quibus dicitur Spiritus Sanctus accipere a Filio : « *De meo accipiet*[3]. » In divinis porro quod una persona accipit ab alia non est accidens, sed ipsa substantia divina. Atqui accipere divinam substantiam ab alia persona est habere originem seu processionem ab illa. Ergo,

1. Cf. HÉFÉLÉ, *Histoire des Conciles*, ubi de concilio Ephesino.
2. JOAN. XV, 26.
3. JOAN., XVI, 14.

quia Spiritus Sanctus accipit a Filio, procedit a Filio.

3° Ex locis in quibus dicitur omnia quæ habet Pater esse Filii : « Omnia quæcumque habet Pater mea sunt[1]. » Sed Pater habet virtutem spirandi Spiritum Sanctum. Ergo etiam Filius.

4° Ex locis in quibus Spiritus Sanctus dicitur expresse *Spiritus Filii* : « Misit *Spiritum Filii sui* in corda vestra clamantem : Abba, Pater[2]. »— « Transformamur a claritate in claritatem tamquam a *Domini Spiritu*[3]. » — « Et non permisit eos *Spiritus Jesu*[4]. » Porro sicut dicitur Spiritus Patris, quia procedit a Patre, ita est Spiritus Filii quia procedit a Filio.

Quod quidem indicavit ipse Dominus, dum insufflando dicit : « Accipite Spiritum Sanctum[5] », quasi intenderet : Quia est *meus* Spiritus, quia procedit a me tamquam flatus meus, illum do vobis : accipite ergo Spiritum Sanctum.

IV. **Traditio patristica**. — In Ecclesia Latina nunquam motum fuit dubium. Sufficiat pauca testimonia recolere. S. Hilarius dicit de Spiritu Sancto : « Qui Patre et Filio auctoribus confitendus est[6]. » S. Ambrosius : « Spiritus quoque Sanctus, cum procedat *a Patre et Filio*, non separatur a Filio[7]. » S. Augustinus : « Si enim quidquid habet, de Patre habet Filius, de Patre habet utique *ut et de illo procedat Spiritus Sanctus*[8]. » S. Fulgentius : « Firmissime tene et nullatenus dubites eundem Spiritum Sanctum, qui Patris et Filii unus Spiritus est, *de Patre et Filio* procedere[9]. » S. Gregorius M. : « Sed ejus missio processio est, quia de Patre procedit *et Filio*[10]. »

1. JOAN., XVI, 15.
2. *Gal.*, IV, 6.
3. *II Cor.*, III, 18.
4. *Act.*, XVI, 7.
5. JOAN., XX, 22. — Cf. S. AUGUSTIN., *De Trinit.*, c. XX, n. 28 ; *P. L.*, XLII, 908.
6. S. H LAR., *De Trinit.*, lib. II, 29 ; *P. L.*, X, 69.
7. S. AMBROS., *De Spiritu Sancto*, lib. I, c. XI, 120 ; *P. L.*, XVI, 762-763.
8. S. AUGUSTIN., *De Trinit.*, lib. XV, c. XXVI, n. 47 ; *P. L.*, XLII, 1094.
9. S. FULGENT., *De Fide ad Petrum*, c. XI ; *P. L.*, XL, 770 ss.
10. S. GREGOR, M., *Homil.* XXV *in Evang.*, II ; *P. L.*, LXXV, 1198.

Idem dogma quoad substantiam profitentur et asserunt præcipui doctores Ecclesiæ Orientalis.

Juxta S. Athanasium, Filius est *fons* Spiritus Sancti ; quod est æquivalenter docere processionem Spiritus a Filio[1]. S. Epiphanius declarat Spiritum Sanctum esse *ex ambobus*, τό δε Ἅγιον Πνεῦμα τό παρ' ἀμφοτερων[2]. » Teste S. Cyrillo Alexandrino, Spiritus Sanctus procedit *ex Patre et Filio*, προεισι δὲ καὶ ἐκ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ[3]. »

Licet autem illi Patres concedant Filium esse *ab* utroque, frequentior apud Græcos est formula : *a Patre per Filium*, quam S. Cyrillus videtur æquare priori, nempe *a Patre et Filio*[1]. De his iterum infra. Insuper, Græci duplici ac distincto verbo generatim utuntur ad exprimendam processionem Spiritus a Patre et processionem Spiritus a Filio ; nam, ut exprimant processionem Spiritus a Patre, eligunt verbum ἐκπορεύεσθαι, quo utitur ipse Christus Dominus[5] ; ut vero designent processionem a Filio, dicunt προϊέναι.

Quibus vocabulis distinctis intendunt Spiritum venire a Patre tamquam a principio fontali, et a Filio quatenus habet a Patre ut sit principium. At inde non importatur differentia in substantia dogmatis. Notetur insuper S. Cyrillum eodem uti verbo, προεισι, ad exprimendam processionem a Patre et processionem a Filio, ut modo audivimus.

V **Insigne testimonium Ecclesiæ Orientalis de processione Spiritus a Patre et Filio** — S Ephraem Syrus, in suo *Hymno de defunctis et de Trinitate* canit : « Pater *genitor*, Filius *genitus* in sinu ejus, Spiritus Sanctus procedens *a Patre et Filio*[6]. » Recte animadvertit Lamy : « Attendendum est ad præclarum hoc testimonium de processione Spi-

1. Cf. S. ATHANAS., *De Incarnat. contr. Arianos*, n. 9 ; *P. G.*, XXIV, 1000.
3. S. EPIPHAN., *Hæres.*, LXXIV, n. 7, 8 ; *P. G.*, XLII, 488 ss.
4. S. CYRILL. ALEXANDR., *Thesaur.*, XXXIV ; *P. L.*, LXXV, 585.
4. De *Adorat.*, I ; *P. G.*, LXXVII, 148.
5. JOAN., XV, 26.
6. S. EPHRAEM SYRI, *Hymni et Sermones*, edit. Lamy, t. III, p. 242.

ritus Sancti *a Filio*, quod dogma quadraginta Episcopi Persidis, anno 410, in consilio sub Isaac habito, etiam professi sunt hisce verbis : « Confitemur etiam Spiritum vivum et sanctum, qui *ex Patre et Filio*, in una Trinitate, in una essentia, in una voluntate, amplectentes fidem trecentorum decem et octo Episcoporum, quæ definita fuit in urbe Nicæa. Hæc est confessio nostra et fides nostra, quam accepimus a sanctis Patribus nostris[1]. »

VI **Documenta ecclesiastica** — Processio ipsa est dogma catholicum in tota traditione fundatum et a pluribus conciliis proclamatum. Concilium Constantinopolitanum I de hoc puncto non fuit proprie sollicitum, quia intendebat definire Spiritum Sanctum non esse creaturam Filii sed consubstantialem Patri, ad quem scopum obtinendum sufficiebat definire : *Qui a Patre procedit.* At eo tempore credi processionem Spiritus a Filio liquet ex concilio Romano, an. 380, in quo dicitur : « Spiritus Sanctus non est Patris tantum modo, *sed et Patris et Filii*[2]. » Symbolum Athanasianum expresse affirmat : « Spiritus Sanctus *a Patre et Filio*, non factus, nec creatus, nec genitus sed *procedens*[3]. » Concilium Toletanum XI, an. 675 : « Nec Patris tantum, sed simul Patris et Filii Spiritus dicitur. Nec enim de Patre procedit in Filium, vel de Filio procedit ad sanctificandam creaturam, sed simul *ab utriusque processione* monstratur ; quia caritas sive sanctitas *amborum* esse agnoscitur[4]. » Item professio fidei S. Leonis IX : « Credo etiam Spiritum Sanctum plenum et perfectum verumque Deum *a Patre et Filio* procedentem[5]. » Concilium Later. IV : « Spiritus Sanctus *pariter ab utroque*[6]. Concilium Lugdunense, 1274 : « Æternaliter Spiritum Sanctum *ex Patre et Filio* procedere[7]. »

1. LAMY, ibid., not. — Cf. idem LAMY, *Concilium Seleuciæ et Ctesiphontis habitum* anno 410, Lovanii 1868, col. 30-32.
2. DENZINGER, 83.
3. *Idem*, 39.
4. *Idem*, 277.
5. *Idem*, 345.
6. *Idem*, 428.
7. *Idem*, 460.

In eodem concilio Michael Palæologus credit « Spiritum Sanctum, plenum et perfectum verumque Deum ex Patre Filioque procedentem[1]. » Concilium Florentinum : « Spiritus Sanctus ex Patre et Filio æternaliter est, et essentiam suam suumque esse subsistens habet ex Patre simul et Filio, et ex utroque æternaliter tanquam ab uno principio et unica spiratione procedit[2]. » — « Solus Spiritus Sanctus simul de Patre procedit et Filio[3]. » Idem demum testantur et professio fidei Pii IV[4], et professio fidei Græcis imposita a Gregorio XIII[5].

VII. **Rationes theologicæ.** — Arg Ium. Spiritus Sanctus est realiter distinctus a Filio. Atqui in divinis nulla est realis distinctio inter personas nisi per originem seu processionem unius ab alia. Ergo Spiritus Sanctus realiter procedit a Filio, ita quidem ut salvari nequeat realis distinctio nisi admissa reali processione. Prob. min. Personæ distingui nequeunt per aliquid absolutum, seu ex parte essentiæ, secus non esset una essentia in tribus. Nec per relationes disparatas. Nam in Patre duæ sunt relationes disparatæ, Paternitas et Spiratio activa et una tamen est persona ; pari jure Filiatio et Spiratio activa, cum sint tantum disparatæ, non possunt duas constituere personas. Ergo superest ut distinctio attendatur secundum relationes oppositas. Jam vero oppositæ relationes in divinis sunt tantum secundum originem seu processionem ; quia enim una persona oritur seu procedit ab alia, huic opponitur sicut terminus principio, et, quia terminus nequit esse idem principio, persona procedens necessario secernitur ab illa a qua originem ducit. At sublata processione, nulla remanet in divinis possibilis distinctio.

Arg. IIum. Constat ex q. XXVII Filium procedere per operationem intellectus, ut verbum, et Spiritum Sanctum per operationem voluntatis, ut amorem. Atqui, sicut voluntas supponit intellectum, ita amor procedit a verbo,

1. DENZINGER, 463.
2. *Idem*, 691. *Decretum pro Græcis.*
3. *Idem*, 703, *Decretum pro Jacobitis.*
4. *Idem*, 994.
5. *Idem*, 1084.

nec aliquid amatur nisi quod est apprehensum. Ergo in divinis amor, seu Spiritus Sanctus, procedit a Verbo, seu Filio[1].

Arg. IIIum. Ubicumque procedunt plura ab uno, est semper aliquis ordo, nisi sint distincta materialiter dumtaxat, qui ordo est ipsa pulchritudo. Atqui a Patre procedunt Filius et Spiritus Sanctus, qui sunt distincti non materialiter, sed nobilissima et pulcherrima ratione. Ergo Filius et Spiritus Sanctus procedunt a Patre cum aliquo ordine. Non est autem ordo perfectionis aut dignitatis, cum sit inter ipsos perfecta æqualitas. Remanet igitur ordo processionis seu originis, et sic oportet ut Spiritus Sanctus procedat a Filio.

VIII. **De additione « Filioque » in symbolo**[2]. — Concilium Constantinopolitanum I, ut dictum est, definivit solum a Patre procedere Spiritum Sanctum, quia unicus scopus erat vindicare consubstantialitatem Spiritus cum Patre, asserendo Spiritum non esse creaturam Filii, sed a Patre accipere naturam divinam.

At paulatim necesse fuit invenire formulam quæ integrum dogma apte exprimeret ac omne erroris periculum removeret. Cum igitur insignes doctores, ex Ecclesia tum Occidentali tum etiam Orientali, ut supra indicavimus n. IV, jam assererent Spiritum Sanctum a Patre Filioque, seu ab utroque, procedere, Ecclesiæ particulares et concilia particularia, formulam paulatim adhibuere et consecravere. Usus canendi *Filioque* invaluit in Hispania sæculo VI, ut constat ex concilio Toletano, 589, postea in Galliis, ut testatur concilium Forojuliense, 791. Anno autem 809, oritur Constantinopoli acris contentio de *Filioque* : monachi Græci monachos Latinos impugnant propter cantum *Filioque* in ecclesiis. Re autem ad summum Pontificem Leonem III delata, Papa epistolam ad Orientales scribit in qua semel et iterum declarat Spiritum procedere a Patre Filioque. Eadem periodo convocatur a Carolo Magno

1. De hoc argumento, cf. P. MONSABRÉ, O. P., *Les processions divines*, 10e conf.
2. Cf. A. PALMIERI, art. *Filioque* in *Diction. Théol. cathol.*

Synodus Aquisgranensis, quæ etiam Papam rogat ut praxis canendi *Filioque* introducatur in ipsa Ecclesia Romana., Summus Pontifex doctrinam quidem synodi approbat, sed, ne prudentiæ limites excedat, nondum consentit insertioni *Filioque* in symbolo.

At usus magis ac magis invaluit et confirmationem tandem habuit a Summo Pontifice.

Quis fuerit ille Papa qui particulam Filioque inseruerit symbolo vel insertam primus approbaverit, non plene constat. Quidam citant Nicolaum Papam I, 858. Anno tandem 1014, S. Henricus a Papa Benedicto VIII obtinuit ut Romæ symbolum cum *Filioque* intra missarum solemnia caneretur[1].

Theologi orthodoxi acriter improbrarunt Ecclesiæ Romanæ hanc innovationem, cum tamen concilium Ephesinum et Concilium Chalcedonense omnem additionem in symbolo strictissime prohibeant[2]. — Verum hæc prohibitio intelligitur de additionibus quæ absque legitima auctoritate fiant ; factis enim constat secundam synodum œcumenicam primæ synodo aliquid addidisse, et merito, sicut prima synodus addidit symbolo quod antea erat in usu, quemadmodum animadvertit Bessarion[3].

Ut jure fiat symbolo additio veritatis in eo jam implicite contentæ explicativa, duo requiruntur et sufficiunt : legitima auctoritas ex una parte, et aliunde utilitas et necessitas declarandi ac vindicandi veritatem. In præfata porro additione utrumque concurrit. Legitima quidem auctoritas, scilicet et supremi et infallibilis Magisterii, cujus est de praxi ecclesiarum particularium judicare, symbola et formulas conciliorum explicare, et, si opus sit, perficere ; sicut etiam ipsius est concilia convocare et confirmare[4]. Utilitas vero

1. De quæstione historica consuli possunt : Th. DE RÉGNON, *Etudes sur la Très Sainte Trinité*, étude XXIII ; card. HERGENRŒTHER, *Phot.*, t. I, p. 705 ss ; A. PALMIERI, art. cit.
2. De his querimoniis consuli possunt : A PALMIERI, art. cit., et *Theologia dogmatica orthodoxa* ; DE MEESTER, *Études sur la Théologie orthodoxe*, 1re série, MAREDSOUS JUGIE, *Theol. Orthod.*
3. BESSARION, *De Spiritu Sancto*, p. 187 ss.
4. S. Thomas optime exponit quomodo ad summum Pontificum pertineat *ordinare symbolum seu dare novam editionem symboli* Ia, IIae, q. I, a. 10.

et necessitas, nempe repressio erroris paulatim grassantis et major manifestatio veritatis catholicæ, ut exponit concilium Florentinum : « Diffinimus insuper explicationem verborum illorum « Filioque », veritatis declarandæ gratia et imminente tunc necessitate, licite ac rationabiliter fuisse symbolo appositam[1]. » — Idem docet Gregorius XIII in professione fidei Græcis præscripta[2].

IX. **De formula : Utrum Spiritus Sanctus procedat a Patre per Filium** (a. 3). — Duæ formulæ erant jam a sæculo v in usu : « Spiritus Sanctus procedit *a Patre* », et « *Filio*, seu *ab utroque*, et : « Procedit *a Patre per Filium* » Non desunt Patres Græci qui primam adhibeant. S Epiphanius dicit procedere *ab utroque*, παρ' ἀμφοτέρων[3], et S. Cyrillus procedere ex Patre et Filio[4]. Aliunde plures Latini doctores, ut S. Hilarius, quem allegat hic S. Thomas, et S. Augustinus, admittunt etiam formulam « a Patre per Filium[5]. » Attamen communius Latini priori utuntur, altera autem Græci, sicut etiam Latini idem verbum *procedere* semper adhibent, dum Græci eligunt ἐκπορεύσθαι, pro origine a Pater, et προϊέναι, pro origine a Filio. Quoad substantiam dogmatis conveniunt ambæ formulæ illasque veluti synonymas exhibet S. Cyrillus Alexandrinus[6], qui etiam utitur eodem verbo pro processione a Patre et Filio, πρόεισι, ut diximus supra, n. IV.

Utraque formula orthodoxiam salvat. In formula priori optime significatur 1° Patrem esse principium fontale ; 2° Filium habere a Patre ut sit principium ; 3° Patrem et Filium non esse duo principia, sed per modum unius principii producere Spiritum Sanctum.

Præpositio enim ἐκ, *ex*, melius innuit principium fontale sine principio ; præpositio autem διά, *per*, designat medium inter duo, et sic intelligitur Filium habere a Patre ut sit

1. *Decretum pro Græcis*, DENZINGER, 691.
2. DENZINGER, 1084.
3. Cf. S. EPIPHAN., *Hæres.*, LXXIV, n. 78 ; *P. G.*, XLII, 488 ss.
4. S. CYRILL., *Thesaur.*, XXIV ; *P. L.*, LXXV, 585.
5. Cf. S. AUGUSTIN., *De Trinit.*, lib. XV, c. XVIII ; *P. L.*, XLII, 1081.
6. S. CYRILL. ALEXAND., *De Adorat.*, I ; *P. G.*, LXXVIII, 148.

principium, et utrique attribuitur esse principium. Dum autem dicitur unum operari *per alium*, intelligi potest vel in ordine causæ finalis, ut cum dicitur artifex operari per cupiditatem lucri, vel in ordine causæ motivæ, ut dicitur operari per virtutem alterius, operari per instrumentum, aut per causam intermediam, aut indicatur solum esse principium a quo alterum habet ut operetur. Jamvero Filius non est causa finalis aut motiva, ut Pater producat Spiritum, nec est causa instrumentalis nec dici potest Patrem esse causam mediatam et Filium causam immediatam. Superest igitur ut voce *per* significetur Filium habere a Patre ut sit principium Spiritus Sancti ; ac subinde indicatur utrumque se habere per modum unius principii et eadem unaque actione producere Spiritum Sanctum.

Attamen, potest subrepere æquivocatio, si quis *per* ita intelligat ut Pater non sit principium immediatum, aut Filius sit tantum instrumentum et agens inferius et subordinatum. Quapropter formula, licet in se rectissima, possunt abuti hæretici.

Formula autem latina non exprimit directe Filium habere a Patre ut sit principium Spiritus ; sed, hoc aliunde supposito, melius asserit Filium esse realiter et eodem jure ac Patrem principium Spiritus, ac proinde magis directe errorem impetit et configit ; et ea propter fuit ab hæreticis acriter impugnata. Hinc etiam redditur specialis ratio cur fuerit in symbolo inserta.

X. **Pater et Filius sunt unum principium Spiritus Sancti.** — Idcirco Græci formulam *Filioque* impugnarunt eo quod existimarent inde adstrui duo principia Spiritus Sancti. At Latini doctores, qui asserebant Spiritum Sanctum procedere a Patre et Filio simul, animadvertebant Filium accipere a Patre ut sit principium et unam ac eandem esse virtutem qua Pater et Filius spirant Spiritum Sanctum, ac proinde unicam esse spirationem, quæ est ab utroque per modum unius principii[1].

1. Cf. S. AUGUSTIN., *De Trinit.*, lib. V, c. XIV ; *P. L.*, XLII, 920-921.

Ipse Christus Dominus, dum dicit : « Quem ego mittam vobis a Patre[1]. » clare indicat esse unam missionem seu processionem, quæ est a Patre per Filium vel a Patre et Filio simul. Quapropter concilium Lugdunense II, 1274-definit « quod Spiritus Sanctus æternaliter ex Patre et Filio, non tanquam ex duobus principiis, sed tanquam *ex uno principio*, non duabus spirationibus, *sed unica spiratione* procedit... damnamus et reprobamus qui negare præsumpserint æternaliter Spiritum Sanctum ex Patre et Filio procedere ; sive etiam temerario ausu asserere quod Spiritus Sanctus ex Patre et Filio, tanquam ex duobus principiis et non tanquam ex uno procedat[2]. » Similiter concilium Florentinum : « Et ex utroque æternaliter *tanquam ab uno principio et unica spiratione procedit*[3]. » Quæ verba repetit professio fidei Græcis imposita a Gregorio XIII[4].

Hæ sunt rationes theologicæ. Personæ divinæ sunt unum ubi non obviat relationis oppositio. Atqui Pater et Filius prout spirant Spiritum Sanctum non opponuntur relative, ut constat ex dictis supra de relationibus. Ergo sunt unum principium spirandi.

Confirmatur. Sicut in creatione tres personæ sunt unus creator, quia una est virtus creativa et operativa, ita Pater et Filius, licet sint personæ distinctæ, sunt tamen unum principium, quia unam habent virtutem spirandi.

Hinc, quoad modum loquendi, notandum est posse multiplicari vocabula si sumantur *adjective*, non autem si sumantur *substantive* ; posse dici : duo sunt spirantes, non autem : duo sunt spiratores. Adjectiva quippe habent numerum secundum supposita ; substantiva vero habent numerum a seipsis secundum formam significatam. Quapropter, si diceretur : duo sunt spiratores, significaretur : duæ sunt virtutes et idcirco duæ naturæ spirativæ ; si autem dicatur : duo spirantes, designantur duæ personæ quæ possunt per modum unius principii spirare.

Concludamus ergo : sunt duæ personæ spirantes, una est virtus spirativa, unusque spirator unumve principium.

1. JOAN., XV, 26.
2. DENZINGER, 460.
3. *Decretum pro Græcis* ; DENZINGER, 691.
4. *Idem*, 1084.

XI. De nomine Amoris. Utrum sit nomen proprium Spiritus Sancti (q. XXXVI), a. 1.

Tria sunt nomina notionalia singulis personis propria: Patris, Ingeniti, Principii, pro prima ; Filii, Verbi, Imaginis, pro secunda ; Spiritus Sancti, Amoris, Doni, pro tertia.

De nomine Spiritus Sanctus fusius disseruimus ; superest ut quaedam breviter adjungantur de nomine *Amoris* et de nomine *Doni*.

Amor in divinis tripliciter sumitur. 1° *Essentialiter*, quatenus importat solum actum voluntatis divinæ, seu habitudinem ad rem amatam, et sic est commune tribus personis, ut quum dicitur : *Deus charitas est*[1]. 2° *Notionaliter*, prout significat productionem amoris seu amorem spirantem, et jam est notio communis Patri et Filio. 3° *Personaliter*, ut significat amorem spiratum, et jam est proprium tertiæ personæ. Itaque nomine amoris possumus significare dilectionem *absolutam*, dilectionemque *relativam* ac *terminum* illius dilectionis, seu Amorem procedentem ; et pariter verbum *diligere* in divinis potest sumi essentialiter pro actu absoluto voluntatis, vel notionaliter, pro emissione Amoris.

Animadvertatur majorem esse vocabulorum inopiam ex parte voluntatis quam ex parte intellectus. Nam ex parte intellectus actio intelligendi vocatur *intelligere*, actio autem producendi verbum vocatur *dicere* et terminus vocatur *verbum*. Ex parte autem voluntatis, vocabulo intelligere respondet amor, dilectio ; vocabulo autem dicere non respondet nomen proprium, sed tantum amor spirans, nec verbo respondet nomen proprium, sed amor spiratus.

Nomen « amor », seu « charitas » sumptum personaliter Ecclesia tribuit Spiritui Sancto. Ita concilium Toletanum XI, 675 : « Simul ab utrisque processisse monstratur, quia *caritas* sive sanctitas ambrorum esse agnoscitur[2]. » Unde liturgia canit : « *Fons vivus, ignis, charitas*[3]. »

Ratio theologica est quia, cum amor sit nexus quo duæ

1. I. JOAN., IV, 16.
2. DENZINGER, 277.
3. Cf. S. AMBROS., *De Spiritu Sancto*, lib. I, c. XIV ; *P. L.*, XVI, 767-769.

personæ conjunguntur, Spiritus Sanctus, qui est nexus Patris et Filii et *osculum* utriusque, ut exponit S. Bernardus[1], rectissime dicitur Amor.

XII **Quonam sensu dici possit Patrem et Filium diligere se Spiritu Sancto** (a. 2)

Certum est apud omnes Spiritum Sanctum non esse principium quo Pater et Filius se diligunt ; unde dici nequit Patrem et Filium se diligere Spiritu Sancto, sicut nos dicimur amare charitate.

Notanda omnino sunt quæ scribit Angelicus : « Secundum quod *essentialiter* sumitur, sic Pater et Filius non diligunt se Spiritu Sancto, sed essentia sua. » Aliunde, sicut Verbum est terminus intrinsecus quo Pater se et omnia intelligit, ita Spiritus Sanctus est intrinsecus terminus operationis qua Pater et Filius se et omnia diligunt. Unde, si *notionaliter* accipitur verbum, recte dici potest : Pater et Filius diligunt se Spiritu Sancto, quia sensus est : diligendo se producunt Spiritum Sanctum : sicut nempe arbor dicitur florere floribus quatenus flores producit, sicut Pater dicitur intelligere Verbo quatenus intelligendo producit Verbum, ita Pater et Filius dicuntur se diligere Spiritu Sancto, quatenus se diligendo spirant communem Amorem, Spiritum Sanctum.

XIII **De nomine Doni**. — Dicitur donum quod liberaliter ac gratuito datur aut dari potest. Tria in notione doni importantur : 1° ut sit ejus qui dat ; 2° ut fiat ejus cui datur ; 3° ut fiat gratuito absque retributione. Potest esse dantis tripliciter : aut per identitatem, ut essentia datur a Deo beatis in visione ; aut per possessionem dominii, ut gratia est Dei et pecunia divitis ; aut per originem, sicut Filius est Patris, et Spiritus Sanctus est Patris et Filii.

Ut autem fiat ejus cui datur, oportet ut ille sit capax

1. « Si recte Pater osculans, Filius osculatus accipitur, non erit abs re osculum Spiritum Sanctum intelligi, utpote qui Patris Filiique imperturbabilis pax sit, gluten firmum, individuus amor, indivisibilis unitas. » S. BERNARD, *In Cantic.*, serm. VIII, n. 3; *P. L.*, CLXXXIII, 811.

possidendi donum ; et quando ipse Deus est donum, solæ creaturæ rationales sunt capaces doni recipiendi.

Donum in divinis potest considerari *essentialiter*, si attenditur res quæ gratuito datur, et sic tota Trinitas gratis datur ; 2° *notionaliter*, quatenus dicit ipsius originem ab eo a quo datur, et sic donum convenit et Filio et Spiritui Sancto, quia et Filius et Spiritus Sanctus a Patre dantur ; 3° *personaliter*, prout uni personæ convenit, et jam est nomen Spiritus Sancti proprium. Spiritus Sanctus quippe procedit in divinis ut amor et vi processionis est amor. Atqui amor est proprie donum, seu habet rationem primi doni, ex quo omnia dona gratuita dimanant et donantur. Ergo Spiritus Sanctus vi processionis est Donum, et idcirco nomen Doni est nomen ejus propriissimum, sicut Verbum vi processionis est proprium nomen Filii.

Quapropter in liturgia Spiritus Sanctus vocatur *Altissimi Donum Dei*. Scriptura etiam exhibet Spiritum Sanctum ut *datum* : *Qui datus est nobis*[1]. SS. Doctores, ut S. Cyrillus Alexandrinus[2], S. Augustinus[3] Spiritum Sanctum vocant Donum perfectum, Donum Dei.

Quod demum authentice confirmat Leo XIII[4].

XIV. **De cæteris nominibus tertiæ personæ**. — Nomini « Spiritus » adjunguntur quædam per analogiam. Spiritus est insufflare τό esse per creationem, et *hinc* dicitur *Creator Spiritus*. Creat autem virtute a Patre per Filium accepta, et sic *Digitus* Dei vocatur, dum Filius est *Dextera*. Qui autem influit esse, simul et vitam, sive in ordine naturali, sive in ordine supernaturali, communicat, ac subinde symbolum credit *Spiritum* Dominum et *Vivificantem*. Demum afflatus divinus in sacrorum librorum inspiratione maxime manifestatur, et eapropter dicitur *Inspirator*[5].

Nomini « Amoris » adjunguntur nomina quæ charitatem, unionem, pacemque significant, unde tertia persona vocatur

1. *Rom.*, V, 5.
2. S. CYRILL., *Dialog. De Trinit.*, *P. G.*, LXXV, 841 ss.
3. S. AUGUSTIN, *De Trinit.*, lib. V, CXII ; *P. L.*, XLII, 919.
4. In Encyclica *Divinum illud munus*, 9 maii 1897.
5. II PETR., I, 21.

Ignis, *Charitas*, *Osculum*, *Pax*. Nomini autem « Doni » adjunguntur ista : *Fons*, *Unctio*, *Paracletus*. Persona enim quæ est Donum vi processionis est etiam principium et fons omnium quæ donantur ; unde dicitur *Fons vivus*. Donum porro animæ infusum illam ungit et consecrat unctione quadam mirabili quæ est participatio naturæ divinæ, et hinc, quia Spiritus Sanctus sanctificat animam, recte dicitur *Spiritalis Unctio*. Dum vero in nobis habitat, nos consolatur fitque advocatus noster, unde dicitur *Paracletus*.

Vocatur etiam a concilio Toletano jam citato n. x, *Sanctitas*, quia est Sanctitas Patris et Filii et justos ad sanctitatem movet.

Demum in operationibus ad extra dicitur *Cor* Ecclesiæ propter operationem occultam, dum Christus propter humanitatem visibilem est *Caput*. : « Caput habet manifestam eminentiam respectu membrorum ; sed cor habet quamdam influentiam occultam. Et ideo cordi comparatur Spiritus Sanctus, qui invisibiliter Ecclesiam vivificat et unit ; capiti autem comparatur ipse Christus secundum visibilem naturam secundum quam homo hominibus præfertur[1].

---

1. S. Thom., III P., q. viii, a. 1 ad 3.

QUÆSTIO NONA

Præcipua capita doctrinæ de personis comparatis ad essentiam, proprietates, relationes et inter se

AD QQ. XXXIX-XLII

I. **Personæ et essentia** (a. 1 et 2). — Profundæ quæstiones solutæ remanent ex his quæ disseruimus q. xxviii et ss.; unde satius erit in præsenti conclusiones summatim resumere.

In divinis essentia est idem ac personæ, quum id requirat simplicitas divina, nec ex parte essentiæ obviet relationis oppositio ; ipsæ autem personæ distinguuntur inter se realiter, propter oppositas relationes originis. Unde, quum essentia significetur ut forma et forma dicatur esse ejus cujus est, tres personæ recte dicuntur esse unius essentiæ ; et, similiter, quia multiplicatis personis non multiplicatur essentia, recte dicimus unam essentiam esse trium personarum.

II. **De prædicatione nominum in divinis** (a. 3-6). — Nomina substantiva prædicantur de personis, tantum in singulari, quia significant essentiam per modum formæ, quæ unica est ; nomina autem adjectiva, cum significent suppositum et plura sint supposita in divinis, prædicantur etiam in plurali.

Nomina essentialia concreta quandoque supponunt pro essentia, ut cum dicitur : *Deus creat* ; quandoque pro una persona : *Deus generat* ; quandoque pro duabus per modum unius principii : *Deus spirat* ; quandoque pro tribus : *Soli Deo honor et gloria*.

Nomina autem essentialia abstracta, cum significent formam solam absque connotatione suppositi, non possunt supponere pro personis ; unde essentia non est generans,

neque genita, neque procedens[1]. Hinc nomina personalia et notionalia, si sunt *adjectiva*, non prædicantur de essentia, quia hoc modo sunt propria, dum essentia est communis ; recte autem prædicantur, si sint *substantiva*, propter summam identitatem essentiæ et personæ.

III. **De appropriatione** (a. 7). — Definiri potest : Attributio alicujus proprietatis, seu attributi essentialis, vel operationis communis tribus personis, facta uni personæ ad ejus manifestationem. Non importat appropriatio ut attributa illa fiant propria uni personæ, sed solum ut illi accommodentur et adaptentur. Finis appropriationis est ut magis innotescat aliqua persona, quod fit dum aliquod attributum nobis notius et manifestius illi resservatur. Sic magis innotescit Pater, principium Trinitatis, quum ei reservatur potentia, quæ est principium operationis ; magisque innotescit Filius, idea et verbum Patris, dum ipsi reservatur sapientia, quæ ordinem habet ad processionem intellectus ; magis pariter innotescit Spiritus Sanctus Amor Patris et Filii, dum ipsi reservantur amor et quæ ad amorem spectant.

Fundamentum appropriationis est duplex. Primum et præcipuum est similitudo inter attributum commune et attributum personale, v. g. inter amorem essentialem et Amorem quod est nomen proprium Spiritus Sancti. Ea porro quæ diximus de attributis valent de operibus, ita nempe ut tale opus tali personæ approprietur propter *affinitatem* quamdam cum eo quod est personæ proprium ; et sic sanctificatio, justificatio, habitatio, quia sunt opera amoris, peculiariter prædicantur de Spiritu Sancto, qui est Amor in divinis[2].

Alterum fundamentum est dissimilitudo inter id quod competit, v. g. Patri æterno, et id quod competit patribus humanis.

Processus D. Thomæ est obvius. Quamvis Trinitas non possit ratione demonstrari, convenit tamen ut per aliqua

1. Cf. Conc. Later., IV ; Denzinger, 432.
2. Legatur de hoc argumento Leo XIII, Encyclic. *Divinum illud munus*, 9 maii 1897 ; Leonis XIII *Pontificis Maximi Acta*, t. XVII.

nobis notiora et manifestiora declaretur. Atqui essentialia attributa sunt nobis notiora quam personarum proprietates. Ergo decuit ad majorem personarum manifestationem, appropriari uni personæ aliquod attributum essentiale. Declaratur minor. Quum ex creaturis cognitionem accipiamus, ea sunt nobis magis nota quæ ex creaturis cognoscuntur. Porro attributa essentialia ex creaturarum cognitione colligimus, sicut ex motu concludimus ad primum Motorem immobilem, ex ordine mundi ad primum intelligentem, etc. assurgimus. Personales autem proprietates non colliguntur per viam rationis, at semel per fidem revelatæ possunt ex attributis essentialibus declarari. Quocirca appropriatio fit immediate ex essentialibus divinis ad personalia, et mediate tantum ex creaturis e quibus essentialia cognoscuntur. Essentialia itaque sunt priora in nostra cognitione, licet quoad rem priora non sint ; sicut creaturæ sunt priores juxta nostrum concipiendi modum, licet sint quoad rem posteriores.

Duplex est appropriationis gradus : primus fit per ascensum a creaturis ad Deum, ex vestigiis quæ in creaturis cernimus ; alter per descensum a Deo ad creata, juxta ordinem quem habent inter se personæ relate ad creaturas, ut quum dicitur : *ex quo* omnia, *per quem* omnia, *in quo omnia*.

IV. **De quatuor formulis quibus sancti Doctores exprimunt præcipuas appropriationes.**

Quum intellectus noster ducatur in cognitionem Dei secundum modum quem assumit in creaturis, tot erunt appropriationes præcipuæ quot sunt præcipui modi in consideratione creaturarum. Atqui quadrupliciter fieri potest hujus modi consideratio : 1° *absolute*, quatenus res est ens quoddam ; 2° quatenus est una ; 3° secundum virtutem agendi ; 4° secundum ordinem ad effectus. Ergo quadruplex etiam erit partitio in appropriationibus divinis.

Ex primo capite, quatenus Deus consideratur absolute, appropriatur Patri *æternitas*, Filio *species*, Spiritui Sancto *usus*[1]. Æternitas quippe est sine principio et sic simili-

1. Ita S. Hilar., *De Trinit.*, lib. II, I ; *P. L.*, x, 50-51. — Cf. S. Augustin., *De Trinit.*, lib. VI, c. x ; *P. L.*, xlii, 931.

tudinem habet cum Patre, qui est principium non de principio. Filius vi suæ processionis est Patris imago exprimens totam ejus pulchritudinem, et idcirco Filio recte appropriantur quæ important decorem, pulchritudinem, speciem, splendorem. Cum vero Spiritus Sanctus sit amor et terminus et in termino habeatur fruitio, tertiæ personæ congrue attribuuntur quæ dicunt usum, delectationem, fruitionem.

Ex secundo capite, nempe secundum unitatem, appropriatur Patri *unitas*, Filio *æqualitas*, Spiritui Sancto *concordia*[1]. Sicut enim unitas est prima entis proprietas non supponens aliam, ita Pater est in divinis primum principium non supponens aliam personam. Æqualitas dicitur ex ordine cum alio cui perfecte adæquatur ; unde attribuitur Filio, qui vi suæ processionis est principium de principio adæquatum ipsi principio. Concordia, seu connexio, quæ est unio duorum, optime convenit Spiritui Sancto, qui est nexus duorum, nempe Patris, cui attribuitur unitas, et Filii, cui attribuitur æqualitas.

Ex tertio capite, secundum virtutem agendi, appropriatur Patri *potentia*, Filio *sapientia*, Spiritui Sancto *bonitas*[2]. Cum enim Pater sit principium in divinis, recte attribuitur ipsi potentia, quæ est principium operationis ; et, quia Filius procedit per operationem intellectus, est ipsa sapientia Patris et idcirco attribuitur ei sapientia in agendo ; demum, cum bonitas sit ratio et objectum amoris, approprianda est Spiritui Sancto, qui est substantialis Amor Patris et Filii.

Ex quarto capite, in ordine ad effectus, Pater per appropriationem dicitur *ex quo omnia*, Filius *per quem omnia*, Spiritus Sanctus *in quo omnia*[3]. Hæc est antiquissima accommodatio, quam refert S. Augustinus : « *Ex ipso* dicens propter Patrem, *Per ipsum*, propter Filium, *In* ipso, propter Spiritum Sanctum[4]. » Quam etiam tradit concilium

1. S. AUGUSTIN., *De Doctrina christiana*, lib. I, c. v ; *P. L.*, XXXIV, 21.
2. Cf. HUG. A S. VICTORE, *De Sacrament.*, lib. I, P. II, c. VII, VIII ; *P. L.*, CLXXVI, 208-210.
3. *Rom.*, XI, 36.
4. S. AUGUSTIN., *Cont. Maxim.*, lib. II, c. XXIII, 4 ; *P. L.*, XLII, 800.

Constant. II, an. 553 : « Unus enim Deus et *Pater*, *ex quo* omnia ; et unus *Dominus Jesus Christus*, *per quem* omnia ; et unus *Spiritus Sanctus in quo* omnia[1]. » — *Ex quo* designat principium primum ex quo derivantur omnia, et hinc convenit Patri, principio non de principio ; *per quem* innuit principium de principio, seu intermedium, seu formam exemplarem per quam artifex operatur ; unde jure appropriatur Filio, qui est principium de principio et idea Patris ; *in quo* designat terminum in quo habetur quies, et sic tribui potest Spiritui Sancto, qui est terminus processionum divinarum et suprema Dei quies[2].

Quæ diximus de perfectionibus divinis valent etiam de operibus ad extra. Licet omnia opera ad extra sint tribus personis communia, appropriari tamen possunt Patri ea in quibus magis manifestantur attributa quæ primæ personæ jam accommodavimus, ut est potentia, quæ in creatione maxime concurrit, et eapropter dicimus : Credo in Deum Patrem *omnipotentem*, *Creatorem*... Filio autem opera in quibus magis manifestatur sapientia, ut illuminare homines : Erat *lux quæ illuminat* omnem hominem[3] ; Spiritui Sancto illa opera in quibus magis manifestantur bonitas, amor, ut justificatio, sanctificatio, habitatio in animabus justis, etc.

Et, e converso, intelligitur quomodo per appropriationem, peccata *infirmitatis* possint dici peccata contra *Patrem*, cui appropriatur *potentia* ; peccata *ignorantiæ*, contra *Filium*, cui appropriatur *sapientia* ; peccata *malitiæ*, et idcirco nullam excusationis rationem habentia, peccata contra *Spiritum Sanctum*, cui appropriatur *bonitas*.

V. **Relationes ac proprietates et in personis sunt et personæ ipsæ sunt** (q. XL, 4, 1. a).

Prima pars est contra Præpositivum, qui contendebat proprietates esse personas, sed non esse in personis, secus induceretur in Deo compositio ; secunda pars est contra

1. DENZINGER, 213.
2. De modo quo hæc tria jam interpretatur S. GREGORIUS NAZIANZENUS, cf. ejusdem *Orat.*, XXXIX, n. 12 ; *P. G.*, XXXVI, 348.
3. JOAN., 1, 9.

Porretanos, qui considerabant relationes ut extrinsecus affixas et idcirco dicebant relationes neque esse in personis neque esse personas. Recolantur quæ exposuimus q. XXXII de notionibus, proprietatibus, relationibus et personis.

Prob. I[a] pars. Relationes significantur in abstracto ut quædam formæ personarum. At de ratione formæ est ut sit in eo cujus est forma. Ergo relationes sunt in personis.

Prob. II[a] pars. In divinis, propter summam simplicitatem, nulla est compositio formæ et subjecti, sed abstractum et concretum, sunt idem omnino. Atqui proprietates personales se habent ad personas sicut abstractum ad concretum. Ergo proprietates personales et idcirco ipsæ relationes sunt idem cum personis.

Proprietates autem non personales, ut communis spiratio, sunt idem cum personis secundum aliam rationem identitatis, quatenus quidquid Deo tribuitur est ejus essentia. Unde communis spiratio est idem cum Patre et Filio, non ut constitutiva personarum, sed sicut una essentia est in duabus personis.

VI. **Personæ divinæ potius per relationes quam per origines distinguuntur et constituuntur** (a. 2).

Ex statutis principiis, quæ totum tractatum de Trinitate regunt, manifeste liquet distinctionem personarum attendi non posse ex parte essentiæ, quæ est communis. Eodem jure excluditur singularis opinio Joannis de Ripa, cujus meminit quamque probabilem putat Scotus[1], personas constitui proprietatibus absolutis. In divinis, ut saepe ostensum est, propter summam simplicitatem omnia unum et idem sunt nisi relative opponantur. Hinc axioma concilii Florentini : « omniaque unum sunt ubi non obviat relationis oppositio. » Quæstio superest utrum constituantur per relationes an potius per origines, super quas ipsæ relationes fundantur. Opinio quæ tribuitur Richardo a S. Victore et S. Bonaventuræ[2] vult personas potius per origines constitui et distingui. Alii reponunt

1. Cf. SCOT., *I Sent.*, dist. 26 et 27.
2. In I Sent. dist. 26, q. I, a. 5. — De mente S. Bonaventuræ, cf. L. JANSSENS, *De Deo Trino*, p. 699 ss.

personam Patris constitui nec origine, nec relatione, sed aliquo priori, nempe innascibilitate ; ita Vasquez[1]. Sententia tamen communis est solutio S. Thomæ, quam in concilio Florentino exposuit et defendit celeberrimus Bessarion[2].

Probatur itaque conclusio argumentis quæ evolvit Angelicus.

In quibuscumque distinctis invenitur aliquid commune oportet esse et aliquid distinctivum. Atqui personæ divinæ sunt distinctæ et aliquid commune habent. Ergo et aliquid distinctivum habent. Sed illud distinctivum non potest esse aliquid absolutum, cum in divinis, ut explicatum est, omnia absoluta sint communia. Ergo distinctivum debet esse aliquid relativum. Jam vero hujus modi relativum vel est innascibilitas respectu Patris, vel est origo unius personæ ab alia, vel est ipsa relatio opposita. Duo autem priores modi non satisfaciunt. Ergo superest ut distinctivum sit ipsa relatio. Prob. min. Innascibilitas est aliquid negativum ; ergo nequit personam constituere.

Reponit Vasquez : Innascibilitatem, licet negatione explicetur, constitui tamen in aliquo positivo.

At impossibile est explicare quid sit illud positivum : si dicitur aliquid absolutum, jam est commune, non distinctivum ; si dicitur relativum, jam est ipsa relatio paternitatis.

Quoad origines vero, fatendum est ipsas esse aliquo modo distinctivas et constitutivas, nam sunt aliquid intrinsecum et proprium, ut generatio active sumpta est Patri intrinseca et propria, passive autem est intrinseca et propria Filio. Verius tamen et melius dicitur distinctivum et constitutivum ipsa relatio. Quod enim constituit et distinguit concipitur a nobis instar formæ completæ et permanentis.

At origo non significatur ut forma completa et permanens, sed potius ut forma vialis, *a re*, sive *ad rem* : nam active sumpta, significat actionem a persona exeuntem ideoque personam supponit ; passive autem sumpta concipitur ut via quædam ad rem genitam vel procedentem.

1. VASQUEZ, disp. CLIX, cap. V ss.
2. BESSARION, *Orat. pro Unione*, cap. VI.

Relatio, e contra, concipitur ut aliquid quod est et remanet in re. Ergo potius per relationes quam per origines personæ distinguuntur et constituuntur.

Confirmatur. Id quod, juxta nostrum concipiendi modum, supponit vel præcedit personam subsistentem non est constitutivum personæ. Sed origo active sumpta supponit personam subsistentem, nam significatur ut egrediens a persona subsistente ; origo autem passive sumpta præcedit personam subsistentem, quia concipitur ut via ad personam nondum constitutam. Ergo origines non constituunt aut distinguunt personas. Relatio, e contra, si sit subsistens non præsupponit, sed secum fert distinctionem. Ergo relationes subsistentes in divinis constituunt et distinguunt personas.

VII. **Utrum abstractis per intellectum relationibus adhuc remaneant hypostases** (a. 3). — Resp. : 1º Abstractis *totali* abstractione proprietatibus, non remanent personæ, sed sola essentia, sicut remoto particulari remanet tantum commune. 2º Abstractis formali abstractione proprietatibus non personalibus, remanent personæ, quia proprietates non personales concipiuntur ut aliquid superveniens personæ constitutæ. 3º Abstractis formali abstractione proprietatibus personalibus, non jam remanent hypostases, quia remoto constitutivo et distinctivo personæ non potest persistere persona.

VIII. **De actibus notionalibus** (a. 4 et q. XLI).

Actus notionales intelliguntur origines sive active sive passive sumptæ. Origo passive sumpta præcedit proprietates etiam personales personarum procedentium ; sic nativitas præcedit filiationem, cum aliquis prius intelligatur nasci quam esse filium. Origo active sumpta præcedit relationem non personalem, quia illam fundat, sicut generatio active sumpta præcedit operationem communem qua Pater et Filius referuntur ad Spiritum Sanctum. Origo active sumpta est posterior relatione personali ut constitutiva personæ, sed est prior si consideratur ut purus respectus : sic generatio activa est posterior paternitate si paternitas consideratur ut constitutiva Patris,

quia tunc generatio supponit Patrem ; sed generatio activa est prior, si paternitas consideratur ut relatio, quia relatio fundatur super actum illumque supponit.

Actus notionales possunt dici voluntati concomitantes, quatenus fiunt conscie et spontanee ; at non procedunt a voluntate ut est principium agendi libere. Spiratio autem Spiritus Sancti potest dici voluntaria etiam voluntate ut principio, sed agenti naturaliter. — Cf. quæ diximus ad q. XXXIII, n. V.

Actus notionales sunt *de aliquo*, eo sensu quod Filius procedens non sit genitus de nihilo, sed *de* substantia Patris, et Spiritus Sanctus sit de Patre et Filio tanquam ex uno principio ; ita ut sit una et eadem numero substantia in tribus personis et tres personæ sint vere et proprie consubstantiales. Cum autem omnis actus fundetur in potentia, ita in divinis necesse est ponere potentiam respectu actuum notionalium, quæ quidem potentia significat in recto naturam divinam, in obliquo relationem ; et, quia terminis un divinis est simplicissimus et infinitus, non potest actus notionalis terminari ad plures personas ; sed est tantum unus Pater, unus Filius, unus Spiritus Sanctus.

IX. **De æqualitate et similitudine divinarum personarum ad invicem** (q. XLII). — Æqualitas perfecta invenitur ubi sunt plures in una essentia. Cum autem in divinis sint tres personæ in una essentia, seu tres personæ sint unus Deus, necesse est ponere perfectam in divinis personis æqualitatem, et pariter, quia eadem natura in tribus personis est æterna et actio productiva personarum non est successiva, sed æterna, sicut natura, Filius fuit quandocumque fuit Pater, et sic Filius est coæternus Patris et similiter Spiritus Sanctus utrique. Quia autem in divinis est principium secundum originem absque prioritate, oportet ibi esse *ordinem secundum originem* absque prioritate.

Dici potest ordo naturæ, non sicut in creaturis, ubi ordo naturæ importat prioritatem causalitatis, sed eo tantum sensu ut alter sit *ex* altero.

Demum, quia perfectio naturæ dicitur *magnitudo* et quia perfectionem naturæ sequitur *potestas*, ubicumque est in

pluribus eadem natura secundum eamdem perfectionem, ibi est æqualitas secundum magnitudinem et secundum potestatem. Sed in tribus personis est eadem natura secundum eandem perfectionem. Ergo oportet ut Filius sit æqualis Patri in magnitudine et potestate ; et eadem est ratio de Spiritu Sancto respectu utriusque.

X. **De circuminsessione seu circumincessione**.

Semel admisso tres personas esse distinctas inter se et unius tamen substantiæ, illico sequitur Patrem esse in Filio et Filium in Patre. Et eadem ratio est de Spiritu Sancto[1]. Hæc mutua personarum compenetratio et indissolubilis existentia unius in aliis vocatur *circuminsessio*, a recentioribus theologis ; quasi una persona *sessionem* habeat in alia et circa aliam. A veteribus dicebatur *circumincessio*[2], quasi una persona se moveat et *incedat* in alia et circa aliam inseparabiliter. Quod etiam et adhuc melius dicit vox græca περιχώρησις.

Potior esset igitur vox græca ; quoad rem tamen non est dissensio. Tria importantur in hac notione : 1° distinctio personarum, nam concipi nequit idem insedere vel incedere circa seipsum ; 2° unitas naturæ, qua fit ut personæ sint necessario inseparabiles ; 3° circulus quidam vitalis inter personas, ita ut sit origo vitalis unius ab alia et reditus vitalis personæ procedentis ad personam quæ est principium. Sic Filius oritur a Patre, regreditur ad Patrem et habitat in sinu Patris ; Spiritus Sanctus oritur a Patre et Filio et regreditur ad utrumque et habitat in utroque[3]. Qui circulus vitalis habetur præcise ex distinctione personarum, quæ est secundum relationes originis, et ex unitate naturæ, quæ inseparabilitatem et indissolubilitatem præstat.

1. Hanc inexistentiam personarum sæpius extollunt SS. Patres : S. ATHANASIUS, *Orat. III contra Arianos*, n. 3 ; *P. G.*, XXVI, 328 ; S. CYRILL. ALEXANDR., dialog., VII ; *P. G.*, LXXV, 1092 ; S. DAMASC., *De Fid. Orthod.*, lib. I, c. VIII ; *P. G.*, XCIV, 830. Ex Latinis sufficiat citare : S. HILAR., *De Trinit.*, lib. II, n. 20, et lib. VII, n. 39-41 ; S. FULGENT., *De Fid. ad Petrum.*, c. I, n. 4 ; *P. L.*, LXV, 673.
2. Cf. S. BONAVENTURA, *I Sent.*, dist. 19, I P, q. IV.
3. JOAN., XIV, 10.

Doctrina illa clare asseritur in Scriptura et Traditione. Dicit ipse Christus Dominus : « Non creditis quia *ego in Patre et Pater in me est*[1]?... » — Concilium Florentinum rationem assignat : « *Propter* hanc unitatem Pater est *totus in Filio, totus in Spiritu Sancto* ; Filius *totus est in Patre, totus in Spiritu Sancto* ; Spiritus Sanctus *totus est in Patre, totus in Filio*[2]. »

Nonnulli theologi, cum Suarezio, circuminsessionem fundant super immensitatem divinam : quia enim quælibet persona est immensa, debet esse in aliis et in aliis inhabitare. — Verum, ut animadvertum alii theologi[3], hæc explicatio non satisfacit nec directe et efficaciter excludit errorem tritheistarum : isti enim confitebantur unamquamque personam esse immensam et nihilominus genuinum circuminsessionis conceptum non attingebant, eo quod essentiam in personis multiplicarent. Quapropter fundari debet circuminsessio in ipsa unitate naturæ divinæ cum eo speciali processionis modo quo personæ nequeant una sine alia concipi, sicut in relatione mutua duo extrema simul sunt natura et cognitione.

Doctor Angelicus hoc utitur processu ad vindicandam

1. Pulchre rem explicat P. Julius SOUBEN : « Perichoresis signifie encore cette circulation vitale sans commencement ni fin, sans diminution ni interruption, cette effusion par laquelle le Père s'épanche dans le Fils et le Fils émané du Père revient sans cesse à sa source... Le périchorêsis répond donc à deux concepts différents : le mouvement d'origine, l'épanchement de la personne principe en la personne qui procède, et le retour de la personne qui procède vers la personne principe. Comme il y a dans la Trinité multiplicité de personnes et unité d'essence, ainsi y a-t-il en elle mouvement d'origine aboutissant à la multiplicité et mouvement de retour vers l'unité ; c'est ce que le pape saint Denis appelait « récapitulation ». Le mouvement qui part de l'unité vient se terminer à l'unité. Le mouvement d'origine et de retour est éternel, l'inhabitation des personnes est éternelle ; tout ce que le mouvement suppose et entraîne de perfection vitale, tout ce que l'inexistence comporte de stabilité permanente et d'union parfaite, tout cela se retrouve en la Trinité. » *Nouvelle Théologie dogmatique, Les Personnes divines*, p. 83-84.
2. *Decretum pro Jacobitis*, DENZINGER, 704.
3. Cf. præsertim : card. FRANZELIN, thes. XIV ; BILLOT, thes. XLI ; L. JANSSENS, op. cit., p. 785 ss ; VAN DER MEERSCH, n. 810.

circuminsessionem. Tria in personis possunt considerari : essentia, relatio, origo ; et secundum quodlibet istorum infertur circuminsessio. Secundum essentiam quidem ; nam, cum sit eadem numero et absque divisione, communicata a Patre in Filio et a Patre et Filio in Spiritu Sancto, oportet ut una persona sit in alia in qua est ipsius essentia. Secundum relationes etiam ; quia, cum in divinis relationes sint idem cum essentia, personæ et cognoscuntur simul et sunt simul necessario et inseparabiliter. Secundum origines pariter, nam origines, seu processiones, sunt perfecte immanentes, ita ut terminus nunquam separetur a principio et principium in termino semper remaneat. Rem optime illustrat concilium Toletanum XI, 675, cujus verbis quæstionem absolvimus : « Tres ergo illas unius atque inseparabilis naturæ personas, sicut non confundimus, ita separabiles nullatenus prædicamus. Quandoquidem ita nobis hoc dignata est ipsa Trinitas evidenter ostendere, ut etiam in his nominibus, quibus voluit sigillatim personas agnosci, unam sine altera non permittat intelligi ; nec enim Pater absque Filio cognoscitur, nec sine Patre Filius invenitur. Relatio quippe ipsa vocabuli personalis personas separari vetat, quas etiam, dum non simul nominat, simul insinuat. Nemo autem audire potest unumquodque istorum nominum, in quo non intelligere cogatur et alterum[1]. »

1. DENZINGER, 281.

QUÆSTIO DECIMA

De Missione divinarum personarum

AD Q. XLIII S. THOMÆ

Absolutis quæstionibus quæ spectant personas in sua vita intima, superest inquirendum de missione earumdem, sive spirituali sive visibili. Huic porro quæstioni præmittenda est generalis doctrina de operibus personarum *ad extra*, quæ tanti est momenti in Traditione catholica.

ARTICULUS PRIMUS

DE OPERIBUS AD EXTRA

I. **Omnia opera ad extra sunt toti Trinitati communia.** Pervulgatum et celeberrimum est effatum opera extrinsecus edita esse tribus personis communia. Intelligitur autem operatio ad extra productio omnium creatorum sive in ordine naturali sive in ordine supernaturali, ut creatio, miracula, infusio gratiæ et donorum, et etiam Incarnatio active sumpta. Unio quidem hypostatica est soli Filio propria, quippe qui solus incarnatur, patitur, moritur ; at unio *activa*, nempe actio creandi humanitatem illamque perfectionibus naturalibus ac supernaturalibus ornandi et efficienter conjungendi personæ Verbi, est operatio ad extra, quæ toti Trinitati adscribitur.

Doctrina sic intellecta ab antiquissima et universalissima Traditione asseritur. Concilium Romanum sub S. Damaso Papa. 380, definit « *omnia per Filium et Spiritum Sanctum Patrem* fecisse, id est visibilia et invisibilia[1]. » — Concilium Later. 649, sub S. Martino, confitetur

1. DENZINGER, 77.

« *unam eandemque* trium deitatem, naturam, substantiam, virtutem, potentiam, regnum, imperium, voluntatem, operationem inconditam, sine initio, incomprehensibilem, immutabilem, *creatricem omnium* et protectricem[1]. » Concilium Toletanum XI, 675 : « Incarnationem quoque hujus Filii Dei tota Trinitas operasse credenda est, *quia inseparabilia sunt opera Trinitatis*. Solus tamen Filius formam servi accepit, in singularitate personæ, non in unitate divinæ naturæ, in id quod est proprium Filii, non quod commune Trinitati[2]. » Concilium Later. IV credit et confitetur Patrem et Filium et Spiritum Sanctum esse « *unum universorum principium*[3] ». — Hic etiam valet effatum concilii Florentini : « *omniaque unum sunt ubi non obviat relationis oppositio*[4]. » Demum Leo XIII pronuntiat opera Trinitatis esse indivisibilia indivisibilemque actionem divinarum personarum, sicut ipsam essentiam, quia, uti tres personæ inseparabiles sunt, ita inseparabiliter operantur[5].

II. **Testimonia S. Scripturæ.**

Diversimode exprimit S. Scriptura operationum communitatem. Quandoque enim asserit opera ad extra a pluribus personis simul produci, nempe Filium efficere quod facit Pater et Patrem in Filio et cum Filio facere opera : « Amen, amen, dico vobis, non potest Filius a se facere quidquam, nisi quod viderit Patrem facientem ; *quæcumque enim ille fecerit, hæc et Filius similiter facit*[6]. » — « *Pater autem in me manens ipse facit opera*[7]. » Quandoque autem recolit opera esse pluribus personis communia sed ordine quodam, ut nempe fiant a Patre per Filium : « omnia *per ipsum facta sunt*[8]. » — « Nobis tamen unus est Deus, Pater, *ex quo omnia*, et nos in illum ; et unus Dominus Jesus-Christus, *per quem omnia*, et nos per ipsum[1]. » Innuitur simul et Filium esse principium operum ad extra et habere a Patre ut sit principium sicut a Patre accipit naturam.

1. Denzinger, 254.
2. *Idem*, 284.
3. *Idem*, 428.
4. *Decretum pro Jacobitis*, Denzinger, 703.
5. Cf. Leo XIII, Encyc. *Divinum illud munus*, 9 maii 1897 ; Leonis XIII, Pontificis Maximi, *Acta*, t. XVII, p. 130.
6. Joan., v, 19.
7. Joan., xiv, 10.
8. Joan., *Prolog.*, 3.

Eadem porro est ratio de Spiritu Sancto, qui eandem naturam et potentiam habet cum Patre et Filio.

Quocirca duplici formula exprimi potest doctrina scripturistica : vel omnia produci a Patre et Filio et Spiritu sancto ; vel Patrem producere omnia per Filium et Spiritum Sanctum.

III. **Doctrina Patrum.** — Conveniunt quoad rem Patres Græci et Patres Latini. De theophaniis quidem est diversa interpretatio : dum enim S. Justinus et multi alii scriptores theophanias veteris Testamenti tribuunt secundæ personæ[2], S. Augustinus, e regione, toti Trinitatis illas adscribit[3], Theologi generatim sequuntur Augustinum.

Verum hæc quæstio est a præsenti diversa ; non quæritur enim utrum illæ apparitiones fuerint nomine Filii tantum aut nomine totius Trinitatis factæ ; sed utrum ipsa productio operum ad extra, ut est creatio, infusio gratiæ, etc., sit tribus personis communis. Eadem est substantialiter Græcorum et Latinorum doctrina, licet modus concipiendi et proponendi sit aliqualiter diversus.

Græci potius attendunt ordinem qui est inter personas tum in processionibus ad intra tum in operationibus ad extra. Unde, sicut eligunt formulam : Spiritus Sanctus *procedit a Patre per Filium*, ita libentius dicunt *Patrem omnia operari per Filium et Spiritum Sanctum*. Sic, juxta S. Irenænum, Pater omnia fecit, visibilia et invisibilia, non per angelos, sed per Filium et Spiritum Sanctum[4]. Et similiter, juxta S. Basilium, est unum omnium princi-

5. *I Cor.*, viii, 6.
1. Cf. de hoc argumento D. Legeay, O. S. B., *L'Ange et les Théophanies*, in *Revue Thomiste*, 1902, p. 405 ss, 1903, p. 46 ss, 125 ss.
3. S. Augustin., *De Trinit.*, lib. II et III.
4. S. Iren., *Contr. Hæres.*, lib. I, c. xxii, et lib. IV, c. xx ; *P. G.*, vii, 569, 1032.

pium, quod res efficit per Filium et perficit per Spiritum Sanctum[1]; et, juxta S. Cyrrillum Alexandrinum, omnia a Patre per Filium in Spiritu Sancto[2]. Iterum, Græci ex unitate operationis concludunt ad unitatem essentiæ. Sic S. Athanasius docet Trinitatem indivisibilem esse in una natura, quia est una operatio : Pater enim producit omnia per Filium in Spiritu Sancto[3]. Patribus Græcis concinit etiam S. Hilarius[4]. S. Augustinus et doctores qui ipsum sequuntur considerant potius unitatem naturæ in personis, servato tamen ordine personarum ad invicem[5], et ex unitate naturæ unitatem operationis inferunt.

IV. **Doctrina theologica**. — His principiis innixi docent communiter theologi operationem esse unam, quia una est natura, quæ est principium operandi ; et iterum, quia natura est in personis ordine quodam, in Patre ut fonte divinitatis, in Filio ut accepta a Patre, in Spiritu Sancto ut accepta a Patre Filioque simul, operatio tribuitur etiam personis secundum ordinem quemdam, nempe ordinem processionis. Unde dicimus simul et creationem esse opus tribus personis commune et Patrem creare per Verbum et Amorem, qui est Spiritus Sanctus[6].

Duplici effato doctrina illa manifeste probatur : 1° Principium operum ad extra immediatum est omnipotentia, sicut mediatum est natura. Atqui omnipotentia, sicut et natura, est tribus personis communis : non enim sunt tres omnipotentes, sed unus omnipotens. Ergo omnia opera ad extra sunt tribus personis communia.

2° In divinis omnia unum sunt ubi non obviat relationis oppositio. Atqui respectu operum ad extra non ovbiat relationis oppositio ; nam oppositio attenditur secundum

1. Cf. S. Basil., *De Spiritu Sancto*, xvi, 38 ; *P. G.*, xxxii, 136.
2. S. Cyrill. Alexandr., *In Joan.*, x ; *P. G.*, lxxiv, 336.
3. S. Athanas., *Ad Serap.*, i, 28 ; *P. G.*, xxii, 593.
4. S. Hilar., *De Trinit.*, ii, 1 ; *P. L.*, x, 50, 51.
5. Hunc ordinem tuetur et vindicat S. Augustin., *De Trinit.*, lib. I ; *P. L.*, xlii, 824, 826, 829.
6. Legatur de his S. Thom., I P., q. xlv, a. 6.

origines ; quæ quidem sunt prorsus independentes ab operibus ad extra. Ergo omnia opera ad extra sunt omnibus personis indivise attribuenda, licet possint quædam uni Personæ *appropriari*, ut jam exposuimus, supra, n. iii,

Quia ergo sumus a tota Trinitate conditi, justificati, sanctificati, sit *tribus honor unus*.

ARTICULUS SECUNDUS

DE IPSIS MISSIONIBUS

I. **Notio missionis personarum.** — Constat ex Scripturis unam personam ab alia *mitti*, nempe Filium a Patre, Spiritum Sanctum a Patre et Filio : « *Misit* Deus *Filium suum* in mundum[1]. » — « Haec est voluntas ejus qui *misit* me, Patris[2]. » — « Sicut *misit* me vivens Pater, et ego vivo propter Patrem[3]. » — « Cum venit plenitudo temporis, *misit* Deus Filium suum... quia estis filii, *misit* Spiritum Filii sui in corda vestra[4]. » — De Spiritu Sancto dicitur : « Spiritus Sanctus, quem *mittet* Pater in nomine meo[5]. » « Cum venerit ille Paraclitus, quem ego *mittam* vobis a Patre[6]. » — « Si abiero, *mittam* eum ad vos[7]. »

Hæc ergo sunt scripturistica fundamenta, quibus exstruitur doctrina de missionibus divinarum personarum.

Definiri potest missio ex D. Thomas (a. 1) : Processio originis unius personæ ab alia cum novo existendi modo, seu destinatione ad aliquem effectum distinctum a sola creatione.

Missio importat habitudinem missi a mittente, vel tamquam a superiore, secundum imperium, ut servus a domino ; vel tanquam a sapientiore, secundum consilium ; vel tamquam a principio suæ originis. Jam vero in divinis una persona non potest esse ab alia tamquam a superiore vel sapientiore, cum tres sint absolute æquales in potentia, scientia et sapientia. Superest ergo tertius modus, ut mitti dicatur persona quatenus ab alia originem ducit. Funda-

1. JOAN., III, 17.
2. JOAN., VI, 39.
3. *Ibid.*, 58.
4. *Gal.*, IV, 4-6.
5. JOAN., XIV, 26.
6. JOAN., XV, 26.
7. JOAN., XVI, 7.

mentalis ergo conditio missionum divinarum est processio originis unius personæ ab alia vel a duabus personis.

Altera habitudo est ad terminum, et hinc missio requirit ut persona missa incipiat esse in termino ad quem mittitur, vel quia prius ibi non erat, vel quia incipit novo modo esse. Cum autem personæ sint simul ubique, una non mittitur ubi nullatenus erat, sed mitti vere dicitur ubi esse incipit *novo modo*, scilicet effectum novum operando : sive quia unit sibi hypostatice aliquam naturam, ut est missio Filii per Incarnationem, sive quia creaturam sanctificat, ut est missio Spiritus Sancti per gratiam sanctificantem.

Id porro importat effectum temporalem (a. 2). Ut enim persona mittatur, debet esse in termino secundum novum essendi modum. Sed esse novo modo in termino est aliquid temporale. Ergo missio importat effectum temporalem.

II. **Hinc quædam loquendi regulæ.**

Prima regula : Quæ important solam habitudinem ad principium possunt prædicari et æternaliter et temporaliter, ut *processio* et exitus ; unde dicere potest Filius Dei : Ego ex Deo *processi*, a Patre *exivi*, secundum generationem æternam, et iterum : ego *processi* vel *exivi* secundum missionem temporalem, visibilem vel invisibilem.

Secunda regula : Quæ vero important habitudinem non solum ad principium sed etiam ad terminum æternum, dicuntur solum ab æterno, ut *generatio* et *spiratio*.

Tertia regula : Quæ cum habitudine ad principium important terminum temporalem, dicuntur temporaliter tantum, ut *missio* et *datio* : sic Filius in tempore missus est et in tempore datus est nobis, et Spiritus Sanctus in tempore missus est et datus est nobis, sive invisibiliter per gratiam, sive visibiliter, ut mox explicabitur.

III. **Tandem requiritur ad missionem ut effectus ille temporalis sit distinctus a creatione.** — Nam missio, cum importet novum ac specialem essendi modum, ordinatur ad sanctificationem creaturæ rationalis ; sanctificatio autem est opus proprie supernaturale, quod ordinem creationis excedit.

Unde persona divina mittitur, non quatenus creat, sed quatenus sanctificat ; nec unquam in Scripturis aut in Traditione sola creatio dicitur missio. Quod ex dicendis fusius declarabitur.

IV. **Missio invisibilis divinæ personæ fit per infusionem gratiæ sanctificantis eamque solam** (a. 3).

Dicitur missio *invisibilis*, quæ effectum mere spiritualem importat, ut est sanctificatio animarum ; *visibilis* autem missio est quæ fit cum aliquo effectu seu signo externo, ut mox explicabitur.

Tenent generatim theologi missionem invisibilem fieri per solam gratiam supernaturalem. At inter gratias quædam sunt formaliter gratum facientes, ut gratia sanctificans et charitas ; quædam vero sunt dispositive tantum gratum facientes, ut fides informis et auxilia quæ ad justificationem præparant. Nonnulli veteres theologi, quos citat Suarez[1], et sequitur Arriaga[2], existimant fieri missionem invisibilem, non solum per dona gratiæ sanctificantis, sed generatim per omnia dona supernaturalia. Communis tamen remanet sententia quam docet S. Thomas in diversis locis[3].

Est etiam D. Augustini, qui dicit Spiritum Sanctum non dari proprie, non esse proprie donum, nisi propter gratiam sanctificantem et charitatem : « Dantur et alia per Spiritum Sanctum munera ; sed sine charitate nihil prosunt. Nisi enim tantum impertiatur cuique Spiritus Sanctus ut eum Dei et proximi faciat amatorem, a sinistra non transfertur ad dexteram, nec Spiritus proprie dicitur donum nisi propter dilectionem[4]. » Probatur ratione theologica. Ut fiat missio proprie dicta, requiritur novus existendi modus in creatura, ita ut persona divina dicatur *mitti*, et pariter requiritur *datio*, ita ut persona divina habeatur a nobis et nos persona divina fruamur[5]. Atqui neutrum fieri

1. Suarez, *De Trinit.*, lib. XII, c. v.
2. Arriaga, disp. LV, sect. IV, 6.
3. Hic et *I Sent.*, dist. 14, q. II, a. 2. — Cf. de hac quæstione ; Salmant., disp. XIX, dub. III ; Gonet, dips. XIII, a. 2.
4. Cf. S. Augustin., *De Civit. Dei*, lib. XV, c. XVIII, n. 32 ; *P. L.*, XLII, 1082 ss.
5. Cf. *Rom.*, v, 5.

potest absque gratia sanctificante et charitate. Ergo per solam gratiam sanctificantem et charitatem fit missio proprie dicta. Prob. min. quoad Iam partem. Novus ac specialis existendi modus quem importat missio distingui debet a communi modo quo Deus est præsens in omnibus rebus per essentiam, potentiam et præsentiam, seu per modum causæ efficientis. Atqui sola gratia sanctificans et charitas important præsentiam specialem distinctam a præsentia communi in omnibus rebus. Etenim præsentia specialis ea est qua Deus non solum operatur ut causa efficiens, sed proprie *habitat*, ut in templo suo et familiari domo, ut *amicus* cum amicis, tamquam *cognitum* in cognoscente et *amatum* in amante. Atqui habitatio ut in templo et cum amicis importat gratiam et charitatem, quæ veram amicitiam efficiunt ; præsentia per cognitionem innuit non cognitionem communem, sed specialem et *sapidam* qua cognitum placet cognoscendi et quodammodo gustatur a cognoscente, qui sapor et gustus competere non possunt nisi justis, Deo per charitatem adhærentibus ; et pariter præsentia per amorem importat charitatem qua amatum est in amante et amans in amato. Ergo novus essendi modus quem dicit missio requirit gratiam et charitatem.

Prob. min. quoad IIam partem. Ut Spiritus Sanctus dicatur *dari* nobis, oportet ut illum habeamus nobiscum et possimus eo libere uti et frui. Sed frui persona divina non possunt nisi qui sunt amici et in quibus habitat Spiritus Sanctus per gratiam et charitatem. Ergo absque gratia et charitate non mittitur nec datur Spiritus Sanctus.

Imo argumentum evincit in missione invisibili personæ divinæ importari præsentiam substantialem ipsius personæ in anima justi. Amicitia enim *perfecta* requirit *realem* præsentiam amicorum, ut possint ad invicem conversari ; et pariter *fruitio* completa postulat ut persona qua fruimur sit realiter et substantialiter in nobis præsens.

Quæ doctrina de præsentia substantiali et habitatione SS. Trinitatis in justis exponetur et evolvetur in tractatu de *Gratia*[1].

1. Cf. quæ disseruimus, *Mystère de la T. S. Trinité*, p. 263 ss.

V. **Confirmatur et ostenditur alia dona supernaturalia seclusa charitate non sufficere ad missionem invisibilem personæ divinæ.** — Fides informis non est cognitio sapida quæ præsentiam illam specialem amici requirat, sed reducitur ad præsentiam *generalem* per modum causæ efficientis. Charismata etiam supernaturalia, ut prophetia, inspiratio assistentia quæ infallibilitatem summo Pontifici præstat, actionem quidem seu influxum specialem important in intellectum et voluntatem, at non specialem illum *essendi* modum, qui est missio, datio, inhabitatio. Nam Deus absolute loquendo posset uti tanquam instrumento in inspiratione et prophetia etiam peccatore, ut Caipha usus est[1]; et pariter assistentia non reservatur sanctis, sed promittitur cuilibet Romano Pontifici legitime in Ecclesia constituto. Quapropter illa præsentia Dei per charismata supernaturalia reducitur ad præsentiam per modum *agentis*, sed nondum est præsentia singularis quam importat *datio* et *missio* proprie dicta. Etsi diceretur dari Spiritus *propheticus* vel miraculorum peccatoribus, in quantum a Spiritu Sancto habent virtutem prophetandi vel miracula faciendi, non tamen concedi posset *dari* vel *mitti simpliciter* Spiritum Sanctum (cf. ad 4).

At vero simul ut infunditur gratia sanctificans, Spiritus Sanctus *datur*, ut iterum longius probatur n. VII. Unde concludendum est absolute per infusionem gratiæ sanctificantis eamque solam mitti et dari invisibiliter personam divinam.

VI. **Quænam persona possit mitti et quænam possit mittere** (aa. 5, 4, 8). — Ut persona dicatur mitti, debet habere novum essendi modum in creatura et procedere ab alia persona, seu esse ab alia secundum originem. Spiritus Sanctus potest habere novum essendi modum in creatura per infusionem gratiæ sanctificantis et procedit ab alio, scilicet a Patre Filioque tamquam ex uno principio; Filius etiam per invisibilem gratiam habet novum essendi modum in mente nostra, et est ab alio, scilicet a Patre. Unde tam Filio quam Spiritui Sancto convenit invisibiliter mitti.

1. JOAN., XI.

Pater autem habet novum essendi modum in anima ad quam venit et in qua mansionem facit : « Ad eum veniemus et *mansionem* apud eum faciemus[1]. » At Pater nullatenus est ab alio. Ergo nulla ratione mittitur; sed animas inhabitat, quatenus a se ipso venit.

Hinc notandum discrimen inter missionem proprie dictam et habitationem personarum : tum missio tum habitatio fiunt per gratiam sanctificantem et secum ferunt et important præsentiam *substantialem*, quæ ad *fruitionem* amicitiæ requiritur (n. IV); sed habitatio non importat ut persona inhabitans ab aliquo mittatur, unde *tota Trinitas inhabitat* mentem, licet missio conveniat tantum Spiritui Sancto et Filio. — Ut persona mittat, debet esse principium. Si intelligitur principium *effectus*, tota Trinitas mittit personam missam, cum omnia opera ad extra sint toti Trinitati communia. Si autem intelligatur principium *personæ*, quæ mittitur, sic non quælibet persona mittit, sed solum illa cui convenit esse principium illius personæ.

Hic est sensus proprius quo intelligitur missio et missionis principium Unde Pater, qui est principium non de principio, mittit Filium et Spiritum Sanctum; Filius, qui est cum Patre principium Spiritus Sancti, mittit Spiritum Sanctum; et Spiritus Sanctus, qui est terminus tantum, non autem principium non dicitur mittere sensu stricto sed illa tantum larga acceptione quam usurpat S. Augustinus[2] quamque hic recte exponit Angelicus.

VII. **Missio invisibilis fit ad omnes qui sunt participes gratiæ sanctificantis** (a. 6).

Petavius[3] et plures cum eo theologi contendunt missionem invisibilem, quæ est habitatio, esse propriam Spiritui Sancto et convenire justis Novi Testamenti, non autem justis Veteris Testamenti, quia *nondum erat Spiritus datus*[4]. Doctrina tamen S. Thomæ jam communis evasit et est omnino tenenda.

1. JOAN., VIII, 23.
2. Cf. S. AUGUSTIN., *De Trinit.*, lib. II, c. V, n. 9; *P. L.*, XLII, 850.
3. Cf. PETAV., *De Trinit.*, lib. VIII, c. VI.
4. JOAN., VII, 39.

Habitatio non pertinet ad relationes originis, sed est opus ad extra. Ergo est tribus personis communis ; hinc jam supra dixit Angelicus : « Per gratiam *tota* Trinitas inhabitat in nobis[1]. » — Quæstio iterum redibit in tractatu de Gratia[2].

Probatur itaque fieri habitationem trium personarum et missionem invisibilem Spiritus Sancti quoties infunditur gratia.

Ut fiat habitatio Trinitatis et missio Spiritus Sancti, requiritur et sufficit novus essendi modus in anima. Atqui ubicumque et quoties fit infusio gratiæ sanctificantis habetur novus essendi modus, scilicet habitatio gratiæ et innovatio per gratiam, quæ quidem innovatio est modus specialis distinctus a modo communi quo Deus est præsens in omnibus rebus, ut explicatum est supra, n. III. Ergo ubicumque et quoties fit infusio gratiæ sanctificantis, habetur habitatio Trinitatis et invisibilis missio Spiritus Sancti. Cum autem gratia sanctificans sit ejusdem speciei in omnibus, etiam in veteribus justis, manifestum est datum fuisse illis Spiritum, licet non datione cum signo visibili quæ facta est in die Pentecostes (ad I).

VIII. **Hinc quædam corollaria maxime notanda.**

1° Quotiescumque augetur gratia sanctificans, fit nova missio, qui augmentum gratiæ et charitatis importat novum ac verum essendi modum personæ divinæ. « Sed tamen secundum illud augmentum gratiæ præcipue missio invisibilis attenditur, quando aliquis proficit in aliquem novum actum vel novum statum gratiæ ; ut puta, cum aliquis proficit in gratiam miraculorum, aut prophetiæ, vel in hoc quod ex fervore charitatis exponit se martyrio, aut renuntiat his quæ possidet, aut quodcumque opus arduum aggreditur. » (Ad. 2).

2° Ad beatos fit missio invisibilis in principio beatitudinis, quia tunc habetur proprie novus essendi modus personæ divinæ. Postea vero non fit missio nisi sensu lato, quatenus revelantur quædam objecta per revelationes extra Verbum, usque ad diem judicii, nulla tamen facta immutatione ex parte visionis beatificæ, quæ remanet penitus invariabilis. Cf. quæ hæc de re disseruimus supra, q. XII.

3° Ad animam Christi facta fuit missio invisibilis semel, scilicet in primo instanti, quando infusa fuit gratia sanctificans in summo gradu ; non autem postea, quia non potuit gratia, saltem de potentia Dei ordinaria, augeri. Cf. III P., q. VII, a. 10.

4° Quoties confertur gratia per sacramenta, fit invisibilis missio, eo quod infusio gratiæ per sacramenta secum ferat novum essendi modum personæ divinæ. Fit porro missio, non ad ipsa sacramenta, in quibus gratia est solum per modum transeuntis, sed ad eos qui per sacramenta gratiam suscipiunt et in quibus est gratia ut in termino et subjecto proprie dicto (ad 4).

IX. **De missione visibili** (a. 7). — Dicitur missio visibilis quæ fit cum aliquo effectu seu signo externo. Duplex præcipue attenditur differentia inter missionem invisibilem et missionem visibilem.

1° In missione invisibili tres personæ divinæ simul adsunt : Filius quidem et Spiritus Sanctus mittuntur, Pater vero a seipso venit, ita ut habitatio sit tribus communis ; in missione autem visibili, una persona potest sola mitti et sola manifestari, sicut in mysterio Incarnationis solus Filius assumit hypostatice humanam naturam et solus Spiritus Sanctus in die Pentecostes sub forma ignis manifestatur.

2° Missio invisibilis fit per solam gratiam sanctificantem, ut explicatum est ; missio autem visibilis, *licet ad sanctificationem ordinetur*, fieri tamen potest innumeris modis et per innumera signa.

Tres conditiones ad missionem visibilem requiruntur Oportet 1° ut fiat signo externo quo persona divina reveletur et manifestetur, sicut generatim invisibilia Dei per visibilia nobis innotescunt. Quocirca visiones intellectuales aut imaginariæ non possunt dici missiones, eo quod intra animam remaneant. — Cf. resp. ad 2.

2° Ut fiat signo novo, quod vel nullatenus præexiste-

1. I P., q. XLIII, a. 4, arg. 2.
2. Interdum consuli potest L. JANSSENS, *De Deo Trino*, p. 834-852.

bat, vel ad talem finem non assumebatur ; quia nova præsentia divinæ personæ non potest nisi novo signo indicari. Si vero signum sit jam determinatum, non fit missio visibilis : sic signa sacramentalia Veteris et Novi Testamenti, licet sensibilia, sunt aliunde determinata et instituta ut ritus permanenter adhibendi. Quapropter justificatio quæ fit per visibilia sacramentalia non est tamen visibilis missio Spiritus Sancti, sed solum invisibilis missio, quæ omnem gratiæ infusionem comitatur.

3o Ut respectum habeat ad sanctificationem animarum, quia missio visibilis fit ut manifestentur invisibiles missiones, quæ secundum gratiam attenduntur : unde in missione visibili Filius mittitur ut sanctificationis auctor, Spiritus autem Sanctus ut sanctificationis indicium.

Quapropter theophaniæ in Veteri Testamento non erant proprie missiones, eo quod non ordinarentur ad significandam sanctificationem animarum vel habitationem Dei in justis, sed ad aliquid aliud manifestandum, sive ad ingerendam vividiorem Dei notionem, sive ad Incarnationem quadantenus adumbrandam[1].

Ceterum non conveniebat ut fieret visibilis missio Spiritus Sancti ante visibilem Filii missionem in carne, cum Spiritus Sanctus manifestet Filium, sicut Filius Patrem (ad 6).

X. **Duplex est species missionis visibilis, scilicet visibilis substantialiter et visibilis repræsentative.** — Unicum missionis visibilis substantialiter habetur exemplum in venerabili Incarnationis mysterio, in quo divina persona humanam naturam hypostatice sibi conjungit. Tres visibilis missionis conditiones verificantur. Adest signum novum et sensibile, nempe natura humana ; modusque existendi novus, quia per unionem hypostaticam Verbum est specialissime præsens in humanitate assumpta ; et in ordine ad animarum sanctificationem, cum Incarnatio sit maximum salutis et redemptionis medium.

In missione autem visibili repræsentativa nullatenus conjungitur hypostatice persona divina creaturæ, et res

1. Cf. S. AUGUSTIN., *De Trinit.*, lib. II, c. XVII ; *P. L.*, XLII, 866.

ipsa externa qua fit manifestatio a tota Trinitate producitur, cum angelorum cooperatione et ministerio : et, quia missio non fit nomine angeli, non dicitur angelus mitti, et iterum, quia ordinatur ad unam personam præ aliis manifestandam, idcirco uni personæ, non vero aliis adscribitur : sicut enim una persona nominibus propriis designatur, ita signis propriis potest manifestari. Cf. resp. ad 3 et ad 5.

XI. **Quatuor recensentur missiones visibiles repræsentativæ, Spiritui Sancto propriæ.** — Spiritus Sanctus in illis specialiter revelatur, licet non fuerit personaliter et hypostatice creaturis conjunctus. Prima missio habetur in baptismo Christi, sub specie *columbæ*[1] ; altera in transfiguratione Christi, sub specie *nubis lucidæ*[2] ; tertia post resurrectionem Christi in cœnaculo, sub specie *flatus*, quando dixit Christus : Accipite Spiritum Sanctum[3] ; quarta in die Pentecostes, sub specie *linguarum ignearum*[4].

Omnes quidem ad animarum sanctificationem ordinantur, sed attendenda est differentia quam notat Angelicus : quia Filius est principium Spiritus Sancti, cui attribuitur donum sanctificationis, in missione visibili substantiali Filius mittitur ut auctor sanctitatis ; in missione autem visibili respræsentativa Spiritus Sanctus mittitur ut sanctificationis indicium.

Iterum recolendum est discrimen inter duas priores missiones repræsentativas et duas posteriores. In baptismo enim et transfiguratione Christi missio est tantum repræsentativa, at non effectiva : repræsentat nempe copiam et abundantiam gratiæ in Christo, in quo Pater *sibi bene complacuit*, et plenitudinem doctrinæ : *Ipsum audite* ; sed non efficit, eo quod gratia et scientia in Christo fuerint perfectæ ab initio nec capaces essent augmenti. In cœnaculo autem, post resurrectionem et in die Pentecostes, fuit missio simul repræsentativa et effectiva, nam simul

1. MATTH., III, 12.
2. MATTH., XVII, 5.
3. JOAN., XX, 22.
4. *Act.*, II, 3.

significabat et causabat gratiam et charismata in apostolis. Cf. ad 6.

XII. **Devotio erga SS. Trinitatem.**

His dictis de divinis personis earumque missionibus, vota et preces effundimus ut tota Trinitas nostram semper inhabitet mentem et nobiscum semper maneat, tanquam nostræ felicitatis principium et objectum.

Utinam augeatur erga SS. Trinitatem pietas et devotio, quæ ad vitam spiritualem alendam tam efficaciter valet ! Sicut *invisimus* SS. Sacramentum propter substantialem præsentiam Christi in Eucharistia, ita consulenda est frequens VISITATIO ad SS. Trinitatem, propter substantialem præsentiam divinarum personarum in animabus nostris ; et hinc jam licebit videre et gustare *quoniam suavis est Dominus*...

QUÆSTIO UNDECIMA

Conspectus syntheticus fundamentalium principiorum vel conclusionum de Trinitate, in quibus comparantur doctores Ecclesiæ Orientalis et doctores Ecclesiæ Latinæ.

I. **In quibus fieri debeat comparatio** — De universa theologia Trinitatis potest ac debet comparatio institui : de ipsa notione Trinitatis, de processionibus, de relationibus ad intra, de circumincessione, de appropriatione, ac de operationibus ad extra.

II. **De ipsa notione Trinitatis.** — Conveniunt et Græci et Latini in mysterio enuntiando et definiendo : tres esse in una essentia personas, esse Trinitatem unius deitatis, prædicandamque esse simul et *Trinitatem* et *monarchiam*[1]. Formula antiquissima est in utraque theologia tres esse in Deo personas, vel tres hypostases[2], unam essentiam, unam deitatem[3]. Hinc affirmatur simul et *pluralitas* seu *distinctio* personarum et earum *consubstantialitas* in una et eadem deitate. Quæ consubstantialitas etiam a Patribus antenicænis asseritur et vindicatur, licet nonnullæ formulæ ansam æquivocationibus præbeant[4].

Doctores Græci tum de distinctione tum de monarchia asserenda fuerunt solliciti ; sed, quia debuerunt diversas modalismi formas, quæ distinctionem realem negabant, imprimis refellere et confutare, personas magis directe attendunt. Hinc Trinitatem exhibent ut familiam veram, in qua est intimæ vitæ conjunctio, ac fecunditas, felicitasque perfecta Deumque maxime contemplantur ut Patrem,

1. Cf. supra, quæst. procem., art. 2 ; *P. G.*, XXV, 461.
2. Cf. GARNIER, *P. G.*, XXIX, 16, ss.
3. Supra, ad quæst. XXIX, n. 2. — Cf. TERTULL., *Adv. Praenam.*, *P. L.*, II, 180-182.
4. Quæst. procem. art. 2, n. 6.

qui est αὐτόθεος[1] et naturam divinam duabus aliis personis plenam et absque divisione communicat[2].

Tribus personis rite cognitis ut perfectis, agnoscitur eo ipso naturam quæ a Patre communicatur esse unam in tribus, et ita, per quandam recapitulationem, ἀνακεφαλαίωσιν, concluditur unitas originis et unitas naturæ.

Latini autem, quia dogma divinæ unitatis potissimum tuentur contra polytheismi vel tritheismi errores, naturam divinam præsertim attendunt et ex unitate naturæ vindicant personarum consubstantialitatem. Hinc etiam in processionibus ad intra et operationibus extrinsecus editis Latini unitatem magis efferunt ; Græci autem magis inviolatam distinctionem et ordinem personarum extollunt, licet unitas et distinctio cum ordine ab utrisque invicte asserantur.

III. **De processionibus divinis**. — Tum Græci tum Latini duas tantum processiones profitentur ; quarum una est vera generatio, in qua terminus proprie Filius dicitur, altera autem est omnino a generatione distincta, cujus terminus nequaquam Filius, sed Spiritus Sanctus dici debet. Verum in modo explicandi nonnihil differunt. Græci enim processiones ea ratione concipiunt ut Filius sit complementum Patris in ordine perfectionis physicæ, utpote ejus sapientia et potentia, et, quia semper fuit sapientia et potentia Patris, semper fuit Filius in Patre[3] ; Spiritus autem Sanctus sit complementum Patris in ordine morali, utpote sanctitas Patris ; et, quia Pater non est absque sua sanctitate, nec unquam fuit absque Spiritu Sancto[4]. Quia ergo Filius est complementum Patris, exit ab ipso per modum pullulationis vel emanationis,

1. Cf. ORIGEN., *In Joan*, III, 2, 3 ; *P. G.*, XIV, 109.
2. Supra, ad quæst. XXXIII, n. 3.
3. Cf. S. ATHAN., *De Decretis Nicænæ Synodi*, XXVI ; *P. G.*, XXV, 464 ; S. BASIL., *Cont. Eunom.*, lib. II, 17 ; P. *G.*, XXIX, 605 ; S. CYRILL. ALEX., *Thesaur.*, IV ; *P. G.*, LXXV, 14 ; S. JOAN DAMASC., *Fid. Orthod.*, lib. I, c. XIII ; *P. G.*, XCIV, 856.
4. Cf. S. GREGOR. NAZIANZ., *Orat.*, XXXV, 1221, 4 ; *P. G.*, XXXVI, 137, 138 ; S, CYRILL. ALEXANDR., *Thesaur.*, XXIV, et *Dialog.*, VII ; *P. G.*, LXXV, 596, 1121.

quæ aliunde est purissima atque immaculata[1]. Patres Græci generationem Filii comparant cum verbo nostro prolato et etiam cum verbo interno, seu mentali, per modum exempli[2] ; at nondum perfecte evolvunt rationem psychologicam quam deinde exposuerunt Latini[3]. Pariter, nondum plene exponunt Græci cur processio Spiritus Sancti non sit generatio, dum Doctores Latini id repetunt ex natura psychologica processionis voluntatis, quæ non est essentialiter assimilativa, sicut inde etiam explicant cur Filius, non vero Spiritus Sanctus, sit proprie *imago*[4].

Demum, in exponenda processione Spiritus Sancti Latini magis attendunt unitatem et idcirco præferunt formulam « ex Patre et Filio » ; Græci autem magis considerant ordinem personarum et eligunt formulam « ex Patre per Filium », licet tamen utraque formula sit in utraque Ecclesia recepta[5].

IV. **De relationibus divinis**. — Patres Græci totam doctrinam de relationibus jam tradunt, dum dicunt esse in divinis σχέσεις, Patremque non esse nomen essentiæ, sed *relationem* importare[6] ; recoluntque et relationem *mutuam* et relationis oppositiones, τῆς πρὸς ἄλληλα σχέσεως[7]. Latini autem rem explicitius evolvunt, et inde iterum explicant distinctionem et numerum personarum, quæ quidem potius per relationes quam per origines distinguuntur et constituuntur[8].

V. **De circumincessione vel circuminsessione**. — Pulcherrima est theoria græca de περιχώρησι, quæ motum et

1. Cf. S. ATHANAS., *Orat. I Cont. Arianos*, XIX ss. et *Orat.*, IV, 1 ; *P. G.*, XXVI, 49 ss, 469 ss.
2. S. CYRILL. ALEXANDR., *Dial. VI* ; *P. G.*, LXXV, 80.
3. Cf. supra, q. XXVII, a. 2, n. III.
4. Supra, q. XXVII, a. 4, n. IV, et ad quæst. XXXIV-XXXV, n. VI.
5. Cf. S. CYRILL. ALEXANDR., *De Adorat.*, I ; *P. G.*, LXXVIII, 148 ; S. AUGUSTIN., *De Trinit.*, lib. XV, c. XVIII ; *P. L.*, XLII, 1081 ; vide supra ad q. XXXVI, n. VIII.
6. Ita S. GREGOR. NAZIANZ., *Orat.*, XXIX, n. 16 ; *P. G.*, XXXVI, 96.
7. S. JOAN. DAMASC., *Fid. Orthod.*, lib. I, c. XI ; *P. G.*, XCIV, 837.
8. Supra, ad q. XXVIII et XL.

circulum quemdam vitalem inter personas et simul compenetrationem atque inseparabilitatem personarum innuit. Vox *Circumincessio* eundem conceptum ingerere potest; minus autem apte vox recentior circuminsessio. Unde potior est certo vox græca, licet utraque theoria conveniat circa tria præcipua asserta : distinctionem personarum, unitatemque naturæ, ac motum vitalem inter ipsas personas ejusdem vitæ consortes[1].

VI. **De appropriatione.** — Existimant plures critici Græcos doctores non agnovisse doctrinam de appropriatione, sed potius exhibuisse sanctitatem tamquam proprietatem *personalem* Spiritus Sancti. Textus tamen qui objiciuntur possunt forse in sensu appropriationis intelligi; verum est aliunde Latinos theoriam illam præsertim evolvisse et ad pleniorem dogmatis intelligentiam adhibuisse, a temporibus Hilarii et Augustini[2], licet aliquatenus illam innuerit S. Gregorius Nazianzenus[3].

VII. **De operibus ad extra.** — S. Justinus et plures cum ipso theophanias veteris Testamenti attribuunt secundæ personæ. S. Augustinus vero et theologi generatim toti Trinitati. Quoad substantiam conveniunt Græci et Latini de operibus extrinsecus editis, quæ dicuntur tribus personis communia. Sed, quia Græci semper sunt solliciti de ordine personarum servando, libentius dicunt Patrem operari per Filium et Spiritum Sanctum, vel in Spiritu Sancto; sicut etiam formulam eligunt « Spiritum procedere a Patre per Filium »; et ex unitate operationis unitatem essentiæ defendunt. Latini autem unitatem operationis potius ex unitate essentiæ inferunt et unitatem illam essentiæ magis attendunt in personis, servato tamen ordine personarum ad invicem[4].

1. Cf. supra, q. XLI, n. X.
2. S. HILAR., *De Trinit.*, lib. II, XI, 1; *P. L.*, X, 50, 51; S. AUGUSTIN., *P. L.*, XXXIV, 21; XLII, 800, 931 ss.; vide supra ad q. XL, n. III et IV.
3. Cf. S. GREGOR. NAZIANZ., *Orat.*, XIX, n. 11 et 12; *P. G.*, XXXVI, 345, 348.
4. Cf. S. IREN., *Cont. Hæres.*, lib. I, c. XXII et lib. IV, c. XX, *P. G.*, VII, 569, 1032; S. BASIL., *De Spiritu Sancto*, XVI, 38; *P. G.*, XXXII, 136; S. CYRILL., *I Joan.*, X: *P. G.*, LXXIV, 336; S. AUGUSTIN., *De Trinit.*, lib. I; *P. L.*, XLII, 824-826, 829. Vide supra, ad quæst. XLIII, art. 1, n. 3.

VIII. **Concludendum.** — Utraque igitur theologia, Orientalium nempe et Latinorum, licet in modo explicandi, aliquatenus discrepet, idem dogma credit, unumque in re prorsus concinit, videlicet in Deo unam esse substantiam, duas processiones, quatuor relationes, quarum tres sunt mutuo oppositæ, tresque esse personas realiter distinctas, quarum secunda procedit a prima, tertia vero a prima et secunda, vel a prima per secundam, scilicet Spiritus Sanctus a Patre et Filio, vel a Patre per Filium.

IX. **Theologi veteres ante S. Thomam.**

Hugo et Richardus a S. Victore theorias proponunt quæ modo ad græcam, modo ad latinam referuntur.

Sicut in nobis est *mens et sapientia et amor, ita in divinis*, juxta Hugonem est mens, Pater, et a mente nascitur sapientia, Filius, et a mente et sapientia procedit amor, Spiritus Sanctus. « Vidit (rationalis creatura) quod ex ipsa *nascitur sapientia* quæ est in ipsa; et diligit ipsa sapientiam suam, et *procedit amor* ex ipsa; et sapientia sua quo amat eam genitam de se et in se manentem non dividit a se. Et apparent tria quidem in uno : mens, sapientia et amor; et surgit Trinitas quædam, et unitas non recedit, et sunt simul Trinitas et unitas secundum potestatem ac imaginis virtutem[1]. »

Licet hanc theoriam inducat Hugo a S. Victore ad ostendendum esse in divinis simul trinitatem et unitatem, tres personas in una essentia, non intendit tamen argumentum esse demonstrativum. Subdit enim : « Ecce demonstravimus *vestigium aliquod Trinitatis, quantum valet ratio humana de* MODICO *quod suum est, et datum est illi et est in illa, et modicum est ad perfectum totum*[2]. »

Ceterum, origo sapientiæ a mente non est aliud nisi processio Verbi a dicente, quæ est per modum imaginis et

1. HUGO A S. VICTORE, *De Sacrament.*, l. I, P. III, c. XIX; *P. L.*, CLXXVI, 225.
2. *Ibid.*, 230.

est vi sui assimilativa. Quocirca non videtur tantum differre theoria Hugonis a doctrina D. Thomæ[1].

Aliam analogiam adhibet Richardus : Eo ipso quod Deus sit charitas, non potest esse solus, sed socium habere debet qui sit sibi *condignus*, et idcirco sit divina persona. At rursus, sicut in humanis duo qui se diligunt interdum habent *condilectum*, ita, imo et multo magis in divinis debet esse *condilectus*, qui sit etiam persona divina. Ergo tres reperiri debent in divinis personæ, scilicet Pater, Filiusque *condignus* et Spiritus Sanctus *condilectus*, perfecte æquales et unius essentiæ[2].

Excederet hæc theoria si exhiberet analogiam ut *cogentem*, quæ mysterium demonstret ; et ceterum non explicat cur ille, qui est dilectus Patris ut *condignus* et secunda persona, sit *Filius*. Si vero proponatur ut mera congruentia, jam retineri potest, et hæc est analogia ex societate, quam etiam nos supra (q. XXXII, n. VII) indicavimus.

Theoria Alexandri Halensis, quæ dicit Spiritum Sanctum idcirco non generari quia procedit a voluntate non ut natura, sed ut voluntate, potest reduci, saltem indirecte, ad sententiam S. Augustini et S. Thomæ, ut animadvertimus supra, q. XXVII, art. III, n. IV. S. Bonaventura theoriæ augustinianæ etiam adhæret, licet in Patre magis attendat innascibilitatem : « Unde distinctio personæ Patris quasi inchoatur in innascibilitate et consummatur in paternitate[3]. » Minus tamen perfecta quam theoria Angelici.

De diversis opinionibus scholasticorum posteriorum in decursu tractatus sermonem habuimus, nec operæ pretium est ut in illis iterum immoremur.

X. **Finis Tractatus.** — Utraque theologia, Orientalium

1. De diversis scholasticorum theoriis consuli possunt : P. DE RÉGNON, *Etudes de théologie positive*, licet ipsi non putemus consentiendum in omnibus ; P. JULES SOUBEN, O. S. B., *Les Personnes divines*, IIIe partie.
2. Cf. RICHARD., *De Trinit.*, lib. III, cap. II, et *P. L.*, XCCVI, 916 ss.
3. S. BONAVENTURA, *I Sent.*, dist. 28, dub. 1. — Cf. quæ supra diximus ad q. XL S. THOMÆ.

scilicet ac Latinorum, idem dogma credit, unumque et eundem hymnum concinit uni Deo trino et simplici, quem modus diligendi est sine modo diligere[1].

Et hæc sit conclusio totius nostri operis de Deo Uno et Trino, illum sine modo et sine fine diligere.

Amen.

---

1. S. BERNARD., *De Diligendo Deo*, c. I ; *P. L.*, CLXXXII, 974.

TRACTATUS DE DEO CREATORE ET GUBERNATORE

In limine Tractatus demonstrandum occurrit Deum esse omnium causam, q. XLIV ; deinde ostenditur quomodo sit causa, scilicet per creationem, q. XLV ; quando res produxerit, q. XLVI ; quomodo distinxerit, sive in genere, q. XLVII ; sive in speciali, ubi de distinctione boni et mali, q. XLVIII, ac de causa mali, q. XLIX.

QUÆSTIO PRIMA

De Deo Prima omnium Causa

AD Q. XLIV S. THOMÆ

Rem plenissime absolvit S. Doctor, ostendendo Deum esse et causam efficientem, a. 1, quæ etiam materiam producit, a. 2 ; et formalem exemplarem, a. 3 ; ac finalem, a. 4.

ARTICULUS PRIMUS

DE DEO PRIMA CAUSA OMNIUM EFFICIENTE[1]

AD ART. 1 ET 2 S. THOMÆ

I. **Sensus quæsiti.** — Inquirit imprimis S. Doctor utrum omnis res quæ proprie dicitur ens, ut formæ subsistentes, in spiritualibus, et ipsa composita, in corporalibus, sit a Deo producta ; deinde, penitius investigando, ostendit quomodo tota substantia, non solum quoad formam, sed

1. Cf. Commentatores S. THOMAE in h. l. ; art. *Création* in *Diction. Théol. catholique.*

etiam quoad materiam primam, sit producta a Deo, qui est idcirco *universalis* causa entium. Hinc sequitur Deum esse causam per viam *creationis*, quem tamen conceptum remittit Angelicus ad q. seq.

II. **Errores.** — Polytheismus huic dogmati necessario adversatur ; nam quicumque ponunt plures deos eo ipso negant causam supremam universalem, a qua cætera cuncta procedant ; imo generatim tenent polytheistæ deos ab ipsa materia dependere. Philosophi vero ethnici aut materialismum, cum Epicuriis, docent, mundique originem ex casu vel fortuito atomorum concursu repetunt ; aut monismum tuentur, cum stoicis, ponuntque in mundo mentem quæ agitat molem sed in ipsa immegitur ; aut si admittunt ideas separatas, cum Platonicis, non effugiunt periculum polytheismi, admittendo plures deos subordinatos[1]. Neo-Pytagorici et Neo-Platonici dualismum invehunt, Deum et Materiam opponendo ; Gnostici mundum subtrahunt immediatæ Dei actioni, dum illum inferiori *demiurgo* subjiciunt; Manichæi materiam exhibent aut mali principium aut ultimum terminum in quo ipsum infinitum degenerat[2].

Medio ævo, Scotus Erigena veram creationem negat, dum docet Deum esse omnia. « In omnia proveniens facit omnia, et in se ipsum redit, revocans in se omnia, et dum in omnibus fit super omnia, esse non desinit[3]. »— David de Dinando stultissime dixit Deum esse materiam primam[4]. Errores renovant Averroistæ, deinde recentiores pantheistæ, materialistæ, critici transcendentales. Sub nova forma recentissime Bergson mundum explicare contendit per *evolutionem creatricem*, ita ut singula nostræ vitæ momenta sint creatio quædam, evolutioque sit creatio semper renovata, nihilque reale sit præter ipsam

1. Cf. LEBRETON, *Les Origines du Dogme de la Trinité*, I P.
2. Cf. Mgr DUCHESNE, *Gnose et Gnosticisme*.
3. SCOT. ERIGEN., *De div. natur.*, lib. III, n. 20; *P. L.*, CXXII, 683.
4. De cæteris philosophis medii ævi, cf. DE WULF, *Histoire de la philosophie médiévale*, præsertim c. « Bibliothèque philosophique. »

actionem « Chacun des moments de notre vie, dont nous sommes les artisans, est une espèce de création[1]... L'évolution est une création sans cesse renouvelée[2]... Mais choses et états ne sont que des vues prises par notre esprit sur le devenir. Il n'y a pas de choses, il n'y a que des actions[3]. » Quæ omnia mundum et Deum reducunt ad quoddam *fieri* et pantheismum evolutionisticum adstruunt. Quapropter fuit illud opus Bergson a S. Cong. Ind. damnatum.

Eosdem errores spargunt theosophi : « D'après nos enseignements, l'Esprit et la Matière sont identiques... Nous rejetons l'idée d'un Dieu personnel et extra cosmique[4]. »

III. **Testimonia scripturistica**[5]. — Genesis, cap. I sufficienter declarat Deum condidisse universalitatem creaturarum, dum asserit : *creavit cœlum et terram ;* et quidem *ex nihilo*, non autem ex materia præexistente, dum recolit Deum producere cuncta suo verbo, seu imperio : *dixit, et factum est*, ut ex tota serie narrationis genesiacæ colligitur. In *Exod.*, III, 14, nomen quod sibi ipsi tribuit Deus, *Ego sum qui sum*, indicat Deum ita esse Plenitudinem essendi, ut ipsi omnia subdantur, ab ipso pendeant omnia et idcirco ab ipso recipiant originem. Quocirca textus ille quemlibet dualismum efficaciter removet, et saltem indirecte creationem adstruit.

Psalmi dogma illud efferunt, asserendo *factum*, scilicet omnia esse a Deo producta, cœlum et terram, et omnia quæ in eis sunt[6] ; *modum*, nempe per Dei verbum et imperium : *dixit* et facta sunt, *mandavit* et creata sunt ; *consequentias*, quia inde confutantur idola : dii gentium dæmonia, Dominus autem cœlos fecit[7].

1. *Evolution créatrice*, p. 7.
2. *Ibid.*, p. 112.
3. *Ibid.*, p. 270.
4. BLAVATSKY, *La Clef de la Théosophie*, p. 42, 88. Cf. quæ de Theosophismo animadvertimus, *supra*, p. 63, 66.
5. Cf. *Dictionn. Biblique* et *Dictionn. théol. cathol.*, v. création.
6. Ps. CXLV, 4.
7. Ps. XXXII, 6, 9.

Libri *Sapientiales* recolunt Deum omnia creasse : « Qui vivit in æternum creavit omnia simul[1]. » Et adeo manifestam esse creationem, ut qui ex operibus auctorem non agnoscant *vani* prorsus sint dicendi : « Vani sunt omnes homines in quibus non subest scientia Dei, et de his quæ videntur bona non potuerunt intelligere qui est, neque operibus attendentes agnoverunt quis esset artifex [2]. »

Prophetæ ex dogmate creationis vindicant Deum verum : « *Ego sum Dominus, faciens omnia*, extendens cœlos solus, stabiliens terram, et *nullus mecum*[3]. »

In libris *historicis*, pii Israelitæ Deum confitentur omnium conditorem. Sic Mardochæus, orando, exclamat : « Tu fecisti cœlum et terram et quidquid cœli ambitu continetur[4]. » Et similiter Nehemias : « Tu ipse, Domine, solus tu fecisti cœlum et cœlum cœlorum, et omnem exercitum eorum et universa quæ in ea sunt, maria et omnia quæ in eis sunt[5]. »

Celeberrima sunt verba matris Machabæorum : « Peto, nate, ut aspicias ad cœlum et terram et ad omnia quæ in eis sunt, et intelligas quia ex *nihilo* fecit illa Deus et hominum genus[6]. » Quam doctrinam pia mulier non ex suo fonte sed ex traditione judaica hauserat. Hæc ergo erat fides populi electi, hæc fides auctoris sacri, qui illam approbat.

In Novo Testamento, *Synoptici* creationem implicite asserunt, dum universalem Dei providentiam recolunt, quæ omnia curat[7], ac Deum vocant *Dominum* cœli et terræ[8]. Evangelium *Joannis* non solum creationis factum docet, sed et ipsi Verbo adscribit : « omnia *per ipsum* facta sunt et sine ipso factum est nihil[9]. »

In *Actibus* Apostolorum, credentes Deum creatorem

1. Ps. xcv, 5.
2. *Eccli.*, xviii, 1 ; *Sap.*, xiii, 1.
3. Isai, xliv, 24.
4. Esther, xiii, 10.
5. II Esdr., ix, 10.
6. II Machab., iii, 28.
7. Math., v, 45 ; vi, 8, 26.
8. Luc, x, 21.
9. Joan., i, 3.

deprecantur : « Domine, tu es qui *fecisti* cœlum et terram, mare et omnia quæ in eis sunt[1]. » — Paulus Lystrenses vult « converti ad Deum vivum, qui fecit cœlum et terram et mare et omnia quæ in eis sunt[2]. »

In *Epistolis* Paulus expresse tradit Filium esse omnium conditorem : « Quoniam in ipso *condita sunt universa*, in cœlis et in terra, visibilia et indivisibilia, sive throni, sive dominationes, sive principatus, sive potestates : omnia per ipsum et in ipso creata sunt[3]. » Hinc, quia Filius est conditor, est eo ipso hæres universorum : « quem constituit hæredem universorum, per quem fecit et sæcula[4]. »

In *Apocalypsi*, laudes Deo rependuntur eo quod sit creator : « *Dignus es*, Domine, Deus noster, accipere gloriam et honorem et virtutem, *quia tu creasti* omnia, et propter voluntatem tuam erant, et creata sunt[5]. »

IV. **Testimonia patristica.** — Patres *Apostolici* dogma creationis semper ut fundamentum supponunt. Hinc, *in Didaché* invocatur Deus omnipotens, qui condidit omnia[6] ; in *Pastore* primus fidei articulus credendus est de Deo, qui omnia de nihilo ad esse produxit[7].

Patres *Apologetæ* creationem vindicant sive contra ethnicos, ut Aristides, qui *per viam motus* ostendit unum esse Deum omnium conditorem[8] ; et apud Latinos Tertullianus, qui scribit : « Unum omnino Deum esse, nec alium præter mundi creatorem, qui *universa de nihilo* produxerit per Verbum suum... Unum Deum novit *creatorem universitatis*[9]. » — Sive contra Gnosticos, ut S. Irenæus, qui animadvertit *proprium* esse Dei *creare* ex nihilo[10].

1. *Act.*, iv, 24.
2. *Act.*, xvii, 25.
3. *Colos.*, i, 16.
4. *Hebr.*, i, 2.
5. *Apoc.*, iv, 11.
6. *Didaché*, 3, 5 ; Funk, 5.
7. Hermas, *Pastor*, Mand., i, 10 ; Funk, 165.
8. Cf. Robinson, *Texts and Studies*, Cambridge, 1893, t. I, p. 100 ss.
9. Tertull., *De Præscript.*, c. xiii et c. xxxvi ; *P. L.*, 26, 49.
10. Cf. Iren., *Cont. Hæres.*, lib. II, c. ix, n. 4 ; *P. G.*, vii, 736.

Origenes quoque firmissime tenet : « Unus est Deus *qui omnia creavit* atque composuit quique, cum nihil esset, esse fecit universa[1]. »

S. Athanasius distinctionem inter Verbum et creaturas in hoc reponit, quod, dum creaturæ sunt *ex* nihilo eductæ, Filius sit imago Patris[2]. — S. Chrysostomus signum *dementiæ* reputat *negare creationem ex nihilo*[3].

Catholica veritas sic resumitur a S. Fulgentio : « Principaliter itaque tene *omnem naturam quæ non est Trinitas Deus... creatam ex nihilo*[4]. » Et a S. Gregorio Magno : « *Cuncta ea nihilo facta sunt*, eorumque essentia rursum ad nihilum tenderet, nisi eam auctor regiminis manu teneret[5]. » Quibus verbis asseritur simul necessitas creationis et conservationis atque eandem ad conservandum requiri potentiam quæ ad creandum necessaria est.

V. **Documenta ecclesiastica.** — Symbola antiquissima dogma implicite enuntiant, profitendo Deum Patrem omnipotentem, παντοκράτορα, qui *omnia tenet*, eo quod omnia condiderit. Deinde additur, creatorem cœli et terræ, ποιητήν οὐρανοῦ καὶ γῆς[6]. — Nicænum confitetur factorem omnium, visibilium et invisibilium; quæ omnia repetit Constantinopolitanum[7].

Concilium autem œcumenicum V, 553, simul et creationem asserit et ordinem divinarum personarum in creando indicat : « Unus enim Deus et Pater, *ex quo* omnia,; et unus Dominus Jesus Christus, *per quem* omnia ; et unus Spiritus Sanctus, *in quo* omnia[8]. »

Quum autem medio ævo, sub diversis formis, reviviscèret Manichæismus dualisticus, concilium Lateranense IV errorem apposite damnat et fidem catholicam firmiter

1. ORIGEN., *De princip.*, l. I, n. 4 ; *P. G.*, XI, 117.
2. S. ATHAN., *Orat.*, I, n. 13 ; *P. G.*, XXVI, 40.
3. S. CHRYSOST., *Homil. II in Genes.*, n. 2 ; *P. G.*, LIII, 28.
4. S. FULGENT., *De Fide ad Petrum*, c. III, n. 25 ; *P. L.*, XL, 761.
5. S. GREGOR. M., *Moral.*, lib. XVI, c. XXXVIII, n. 45 ; *P. L.*, LXXV, 1143.
6. Cf. DENZINGER, 6 ss.
7. *Idem.*, 86.
8. Can. I; DENZINGER, 213.

proponit : « Firmiter credimus et simpliciter confitemur quod unus solus est verus Deus... tres quidem personæ, sed una essentia, substantia seu natura simplex omnino... *unum universorum principium* : creator omnium visibilium et invisibilium, spiritualium et corporalium ; qui sua omnipotenti virtute simul ab initio temporis *utramque* de nihilo condidit creaturam, *spiritualem* et *corporalem*, angelicam videlicet et mundanam ; ac deinde *humanam*, quasi communem ex spiritu et corpore constitutam. Diabolus enim et alii dæmones a Deo quidem natura creati sunt boni, sed ipsi per se facti sunt mali. Homo vero diaboli suggestione peccavit[1]. »

Omnes ergo erroris formas removet concilium, statuendo : 1° *unum* esse principium omnium, non obstante trinitate personarum ; 2° Deum esse conditorem omnium et invisibilium et visibilium ; 3° Deum res produxisse *ex nihilo, sua omnipotenti virtute ;* 4° in tempore, seu ab *initio* temporis ; 5° triplicis generis esse creaturam, scilicet *spiritualem* seu *angelicam*, *corporalem* seu *mundanam*, et *mixtam* seu *humanam*, ex spiritu et corpore constitutam ; 6° humanam fuisse conditam post angelicam et mundanam, scilicet *deinde* ; 7° originem mali repetendam esse, non ex Deo, qui naturam condidit bonam, sed ex libertate creata.

Sequenti ætate, Eckard plures propositiones asseruit, quæ pantheismum redolent vel logice continent, quæ idcirco fuerunt a Joanne XXII damnatæ, d. 27 mart. 1329[2]. Concilium Vaticanum definitionem concilii Lateranensis IV repetit ac complet, addendo scilicet Deum *liberrimo consilio creasse*, non ad augendam suam beatitudinem, sed *ad manifestandam suam perfectionem* per bona quæ creaturis impertitur[3].

Doctrina catholica in canonibus vindicatur. Canon primus damnat atheismum; canon alter, materialismum ; canon tertius, principium pantheismi; canon quartus, omnes formas, scilicet pantheismum emanatisticum, evolutionisticum, prout ponit Schelling, ac hegelianum, seu

1. DENZINGER, 428.
2. *Idem.*, 501 ss.
3. DENZINGER, 1782.

pantheismum esse indeterminati; canon quintus definit Deum omnes res, *secundum totam substantiam*, ex nihilo produxisse, voluntate libera, ad suam gloriam[1].

VI. **Argumenta quæ demonstrant omne ens, quod quocumque modo est, a Deo causari** (a. 1). — Quidquid est per participationem debet esse causatum ab eo quod est per essentiam. Atqui solus Deus est per essentiam et omnia alia a Deo sunt per participationem. Ergo omnia alia a Deo sunt ab ipso Deo causata. — Major est axioma, quod ex se liquet. Ens per participationem, quum non habeat in se rationem suæ existentiæ, debet illam tandem repetere ab alio, quod rationem suæ existentiæ, non ab alio hauriat, secus foret processus in infinitum, sed in seipso plenissime habeat. Jam vero illud quod in se rationem suæ existentiæ habet est ens necessarium, subsistens, plenitudo essendi, cui esse ratione propiæ naturæ seu vi essentiæ convenit, atque idcirco ens per essentiam. Constat igitur manifeste omne quod est per participationem debere causari ab eo quod est per essentiam. — Minor ex toto tractatu de Deo Uno constat. Jam enim probatum est existere verum Deum, cujus essentia in eo reponitur quod sit esse perse subsistens[2]. Porro esse per se subsistens nequit esse nisi unum. Nam esse non multiplicatur nisi quia recipitur et participatur, recipi autem et participari repugnat omnino enti per se subsistenti seu enti per essentiam. Relinquitur ergo omnia alia a Deo esse per participationem.

Cæterum experientia comperimus singula entia quæ nos circumstant esse debilia, imperfecta, contingentia. Nec dici potest totam seriem esse necessariam; nam series est collectio contingentium, et idcirco *effectus* contingentium, qui nequit esse causa major. Sicut finitum additum finito nunquam efficit infinitum, sicut homunculi additi homunculis nunquam efficiunt hominem perfectum; ita contingentia addita contingentibus nunquam efficiunt ens necessarium, sed semper indigent alio, a quo in esse producantur et conserventur.

1. Denzinger, 1801-1805.
2. Cf. *supra*, p. 44 ss., 68 ss.

Hic iterum valent quinque *viæ*, quibus Deum esse probatur. Constat esse unum Primum Motorem, et idcirco omnia cætera moveri ab ipso, Primumque Efficientem, et idcirco omnia cætera ab ipso causari; Primumque necessarium, et idcirco omnia cætera ab ipso mutuari rationem propriæ existentiæ; Primumque ac maxime ens, et idcirco causam omnium cæterorum; atque Primum Gubernatorem, et idcirco omnia cætera ab ipso pendere et regi.

VII. **Solvitur difficultas.** — *Objicitur :* Potest res inveniri sine illo quod non est de ipsius ratione. Atqui habere causam non est de ratione entium. Ergo inveniri possunt quæ non habeant causam.

— *Resp. :* Dist. maj. : Potest res inveniri sine illo quod non est de ejus ratione, neque de ratione *constitutivi* neque de ratione *consecutivi*, sicut albedo respectu hominis, concedo; sine illo quod, licet non sit de ratione constitutivi, est tamen de ratione consecutivi sicut risibilis respectu hominis, nego. — Contradist., min. : Habere causam non est de ratione entis simpliciter, concedo; entis per participationem, subsdist. : de ratione constitutivi, concedo; de ratione consecutivi, nego — Dist. conclus. : ergo inveniri potest aliquod ens non habens causam, scilicet ens per essentiam, concedo; inveniri potest aliquod ens per participationem non habens causam, nego. « Quia esse causatum non est de ratione entis simpliciter, propter hoc invenitur aliquod ens non causatum », scilicet Deus. At in omnibus entibus contingentibus habere causam, licet non sit intrinsecum rei constitutivum, est tamen necessarium consecutivum; nam eo ipso quod res non sit per essentiam, est indifferens ad essendum, ac proinde indiget alio, a quo recipiat esse, et sic aliud seu causa ingreditur ejus notionem[1].

VIII. **Argumenta quæ probant materiam esse a Deo creatam** (a. 2). — Jam retulimus errores, et testimonia sive Scripturæ sive Traditionis, quæ asserunt res omnes a

1. Cf. quæ disserimus de principio causalitatis in *Curs. Phil. Thomist.*, t. VI, p. 116-118.

Deo productas esse secundum *totam substantiam*, scilicet secundum formam et secundum materiam.

Ratio S. Thomæ est profunda, efficacissima, radicesque ipsas veritatis attingit. Illud quod est causa rerum, non solum secundum quod sunt entia *talia* per formas accidentales, vel entia *hæc* per formas substantiales, sed *in quantum sunt entia*, est causa etiam materiæ primæ. Atqui Deus est causa rerum in quantum sunt entia. Ergo et materiæ primæ Deus est causa. Declaratur major. Causa rerum in quantum sunt entia producit quidquid in ipsis participat rationem entis, quidquid est quædam realitas, et idcirco non solum formam, sed et materiam, quæ rationem entis participat.

Ratio minoris innotescit ex discrimine quod inter agens universale et agens particulare intercedit. Agens particulare non producit totum esse rei, sed solum formam accidentalem, prout res est *talis*, vel formam substantialem, quatenus res est *hæc ;* agens autem universale producit rem non tantum prout est talis vel hæc, sed simpliciter in *quantum est ens.* Ratio est quia, dum agens particulare supponit suæ actioni aliquid prævium *in quod* agat et *ex quo* educat, agens universale nihil omnino præsupponit, secus jam ab illo præsupposito dependeret, sed producit totum quod est in rebus, quidquid pertinet ad esse illarum quocumque modo.

— *Objicitur :* Quidquid creatur est in actu, sicut etiam omne agens agit in quantum est in actu. Atqui materia prima non est in actu, sed est potentia. Ergo non creatur.

— *Resp. :* Dist. maj. : est in actu vel ratione sui vel ratione formæ, concedo ; semper ratione sui, nego. Contradist. min. : Materia prima non est in actu ratione sui, concedo, ratione suæ formæ, nego.— Dist. conclus. : Ergo non creatur sine forma, concedo, non creatur cum forma, nego.

IX. **SS. Patres arguunt ex conditione materiæ et ex natura Dei.** — Si materia esset ingenita, infecta, jam Deo æquaretur, sicque essent duo ingenita, Deus et materia, nec jam Deus esset Causa prima. « Quod si Deus ingenitus et materia ingenita, animadvertit S. Theophilus Antiochenus, non jam Deus creator et omnium secundum Platonicos, nec Dei constabit monarchia, quantum in ipsis est[1]. »

Et ex natura Dei, nam Deus omnipotens non debet a præjacenti materia pendere[2], sed potius « præcipua Dei veri proprietas est ut a nihilo possit substantias producere[3]. »

Hinc concludendum cum S. Anselmo : « Quoniam ergo cuncta quæ sunt, sunt per ipsum unum, procul dubio et ipsum unum est per seipsum. Quæcumque igitur alia sunt, sunt per aliud et ipsum solum per seipsum[4]. »

---

1. S. THEOPHIL. ANTIOCH., *Ad Autolycum*, II, 4 ; *P. G.*, VI. 1052.
2. Cf. S. ATHANAS., *Serm. de Incarnat.*, n. 2 ; *P. G.*, XXV, 99.
3. S. CYRILL. *Alexandr.*, *Thesaur.*, lib. VI, c. II.
4. S. ANSELM., *Monol.*, c. III ; *P. L.*, CLVIII, 147 ss.

ARTICULUS SECUNDUS

DE DEO PRIMA CAUSA OMNIUM EXEMPLARI[1]

AD ART. 3 S. THOMÆ

I. **Triplex conclusio stabilienda.** — Intendit S. Doctor tria in articulo demonstrare, scilicet : 1° non esse extra Deum ideas seu archetypos rerum, separatos existentes ; 2° Deum esse primam causam exemplarem omnium rerum ; 3° posse etiam in rebus creatis quædam aliorum exemplaria dici secundum quod quædam sunt ad similitudinem aliorum, vel secundum eamdem speciem vel secundum analogiam alicujus imitationis.

Dum itaque in præcedenti articulo negatur et præexistere Deo materiam et Deum esse materiam, hic negatur existere extra Deum exemplaria et simul statuitur Deum esse omnium rerum exemplar.

II. **De exemplarismo platonico.** — Licet multi contendant Platonem ab omni errore vindicare, Patres tamen errorem ipsi proprie imputant. « Vult Plato, ait Tertullianus, esse quasdam substantias invisibiles, incorporatas, supermundiales, divinas et æternas, quas appellat *ideas*, id est formas, exempla, et causas naturalium istorum manifestorum et subjacentium corporalibus sensibus ; et illas quidem esse veritates, hæc autem imagines earum[2]. »

Eodem sensu scribit auctor *Cohortat. ad Græcos* : « Existimavit (Plato) speciem quamdam separatam ante id quod sensibile est existere, quod et exemplar eorum quæ facta sunt, sæpe nominat[3]. » Multiplex error hic incurritur : tum quia exemplaria rerum non possunt alia esse præter essentiam divinam, ut mox ostendetur ; tum quia contra-

1. Præter commentatores S. Thomæ in h. l., cf. P. Dubois, *De Exemplarismo divino.*
2. Tertull., *De Anima*, c. xviii ; *P. L.*, ii, 719 ss.
3. *Cohort. ad Græcos*, c. xxix ; *P. G.*, vi, 296.

dictionem implicat ille exemplarismus, eo quod ideæ illæ essent *extra* res, utpote formæ separatæ, et simul *intra* res, utpote constitutivæ rerum[1].

III. **Vera notio causæ exemplaris**[2]. — Definiri potest causa exemplaris : Forma in mente existens ad quam respiciens artifex operatur, vel forma quam aliquid imitatur ex intentione agentis determinantis sibi finem. Quatuor sunt quæ in hac definitione importantur. 1° Est quædam *forma*, sed extra rem ; in *mente existens*, ut innuatur non esse exemplar *externum*, seu objectum quod quis sibi proponit imitandum, sed *internum*, quod immediate movet et dirigit artificem. — 2° *Quam aliquid imitatur*, nam causalitas exemplaris est influere in effectum per modum normæ seu regulæ quæ operantem dirigit. — 3° *Ex intentione agentis*, nam, si casu pictor expressit imaginem viri ignoti, iste nequit dici exemplar, cum non intenderit agens illud imitari. — 4° Oportet ut agens sibi determinet finem, quia, si finis est jam a natura determinatus, ut quum pater generat filium, non exercetur ratio causæ exemplaris.

IV. **Prima conclusio : Deus est prima causa exemplaris omnium rerum.** — Scriptura diversis modis hanc veritatem inculcat. Interdum recolit Deum non indiguisse *consilio*, sed in seipso invenisse rationem eorum quæ facit : « Quis adjuvit spiritum Domini aut quis consiliarius ejus fuit et ostendit illi[3] ? » Interdum provocat ad altitudinem *sapientiæ et scientiæ Dei*[4], vel monet Spiritum *scrutari etiam profunda Dei*[5] ; quæ omnia indicant esse in Deo sapientissimam et profundissimam rationem faciendorum, seu exemplar omnium.

Ecclesia æquivalenter id tradit, dum confitetur Deum omnia condidisse *liberrimo consilio*[6], quod quidem supponit artem in mente divina.

1. Cf. *Logic.*, p. 232.
1. Cf. *Curs. Philos. Thomist.*, vi, 128 ss.
3. Isai., xl, 13.
4. *Rom.*, xi, 33.
5. *I Cor.*, ii, 10 ss.
6. Conc. Vatic. ; Denzinger, 1782.

Patres et Doctores divinum exemplarismum asserunt et extollunt. « Movebatur, ait S. Gregorius Nazianzenus, et *mundi exemplaria* intuendo, quæ statuerat, suis in magnis cogitationibus Mens creatrix mundi, postea futuri, sed jam Deo præsentis[1]. » S. Augustinus optime exponit illa exemplaria esse in Verbo divino, quod « secundum artem continet omnia, antequam fabricet omnia[2]. »

S. J. Damascenus, recolendo doctrinam Dionysii, scribit : « Imagines enim et exemplaria futurarum rerum, quas ipse facturus est, nihil sunt aliud quam cujusque earum notio, atque a S. Dionysio prædefinitiones nominantur[3]. »

Hugo a S. Victore, explicat omne quod factum est esse vitam in Deo, juxta sapientiam Dei, quæ vita omnium fuit « Hoc enim exemplar Dei fuit, ad *cujus exemplaris similitudinem mundus iste sensibilis factus est*[4]. »

Ratio theologica potest sic proponi. Qui habet in sua sapientia omnium rerum rationes seu exemplaria, quæ non sunt aliquid realiter distinctum a sua essentia, est causa exemplaris omnium rerum. Atqui in sapientia divina sunt omnium rerum rationes, quæ non distinguuntur realiter a divina essentia. Ergo Deus est omnium rerum causa exemplaris.

Quoad majorem, duo sunt probe attendenda, scilicet causam omnium exemplarem et habere apud se rationes omnium rerum, et hujusmodi rationes converti cum ipsius essentia ; si enim essentia artificis non est exemplar, dici tantum poterit artifex habens formam operis, non autem ipsa forma. Probatur min. Quoad primam partem, scilicet esse in Deo rationes seu exemplaria omnium rerum. Ea quæ naturaliter fiunt determinatas formas consequuntur, sicut determinato modo agunt mineralia secundum determinatas leges, plantæ secundum alias et constantes leges, animalia secundum alias superiores et immutabiles leges.

1. S. GREGOR. NAZIANZ., *Poem. dogm.*, I, 4 ; *P. G.*, XXXVII, 420 ss.
2. S. AUGUSTIN, *Tract. I in Joan.*, c. I, n. 17 ; *P. L.*, XXXV, 1387.
3. Cf. J. DAMASC., *De Imagin.*, orat. III, n. 19; *P. G.*, XCIV, 1339.
4 *Alleg. in Nov. Testam.*, lib. V, c II ; *P. L.*, CLXXV, 834.

Atqui, ut determinatam formam effectus consequatur, debet esse aliquod exemplar ; nam artifex per exemplar determinatur ad hanc formam præ alia producendam, secus erit indifferens, et sic nihil fiet, cum ex indifferenti nihil procedat. Ergo ea quæ naturaliter fiunt supponunt exemplaria in illorum artifice, scilicet divina sapientia, ordinem universi excogitante, qui in rerum distinctione consistit. Ergo sunt in divina sapientia rationes seu exemplaria omnium rerum.

Quoad secundam partem, scilicet illa exemplaria converti cum divina essentia. Cum enim nihil sit extra Deum quod non sit ab ipso factum, non potuit Deus hæc exemplaria extra se mutuare, sed in seipso invenit, scilicet in sua essentia.

V. **Hinc sequitur illa exemplaria esse ipsam divinam essentiam cognitam ut imitabilem et participabilem ad extra.** — Sunt itaque ideæ divinæ multæ secundum respectum ad creaturas, non vero secundum ipsam essentiam, vel, aliis verbis, sunt ideæ multæ denominative, quatenus imitationes sunt objective multæ ; sed omnia in una suprema realitate divina identificantur[1].

VI. **Secunda conclusio : Licet Deus sit primum exemplar, sunt tamen in creatis quædam exemplaria rerum.** — Distinguitur exemplar *externum*, seu *objectum*, quod aliquis sibi imitandum proponit ; et *internum* seu ipsa similitudo operis faciendi, qualem artifex in suo intellectu effingit. Externum juvat ad internam similitudinem efformandam, sed quod habet proprie rationem causæ exemplaris est exemplar internum, quod per se artificem dirigit. « Imo Deus ipse potest ita creaturas a se factas subordinare ad invicem, ut altiores velut inferiorum exemplaria existant, utique sub summo exemplari divina Sapientia. Ita Angeli possunt, in aliquo sensu, vocari exemplaria hominum ; maximeque in ordine gratiæ Christus ut homo, dici exemplar omnium prædestinatorum, et alma Deipara exemplar omnium Sanctorum[2]. »

1. Cf. *De Deo Uno et Trino*, p. 227 ss.
2. L. JANSSENS., t. VI, p. 38.

ARTICULUS TERTIUS

DE DEO CAUSA OMNIUM FINALI

AD ART. 4 S. THOMÆ

I. **Principium S. Thomæ, quo varii errores excluduntur.** — Ostendit S. Doctor Deum, utpote primum agentem, mundum condere non ad finem acquirendum, et idcirco non ex necessitate, vel indigentia, sed ad suam perfectionem, quæ est sua bonitas, communicandam. At eo ipso quod perfectio Dei creaturis communicatur, resultat felicitas creaturæ, et hic est finis immediatus et proximus; ac simul habetur manifestatio divinæ bonitatis, seu gloria Dei extrinseca, et hinc finis ultimus et principalis obtinetur.

Inde multi errores excluduntur. Imprimis illi qui contendunt Deum ex necessitate mundum producere, ut monistæ, pantheistæ, evolutionistæ. Sic Almaricus docuit Deum esse finem universi, eo sensu ut entia ad ipsum revertantur ad constituendum unum et idem totum; Eckardus etiam posuit Deum eodem modo mundum creare quo et generat Filium; Guenther quoque necessariam dixit creationem, ad æqualitatem inter Verbum et Patrem obtinendam; et Hermes necessariam ponit ad complementum et manifestationem scientiæ Dei de seipso[1].

Secundo illi qui, licet libertatem Dei profiteantur, statuunt Deum creare non propter suam bonitatem, sed propter finem omnino specialem, ut Origenistæ imaginati sunt Deum condidisse mundum ut locum faceret in quo angelos et animas puniret[2], aut qui tenent finem universi esse hominis felicitatem, ut Baylius, Kantius, Wegschneider, et multi protestantes; vel qui dicunt Deum

1. Cf. KLEUTGEN, *Theol. du Moyen Age*, sect. V.
2. Cf. S. HIERON., *Epist. LIX ad Avitum;* S AUGUSTIN., lib. XI *de Civit. Dei*, c. XXIII.

non posse gloriam propriam intendere, quod egoismum redoleret, ut Cartesius, Hermes et alii[1].

II. **Prima conclusio : Deus mundum condidit non ex indigentia vel necessitate, sed liberrime, ad bonitatem suam communicandam; ita ut bonitas divina sit finis omnium.** — Scriptura veritatem hanc asserit, dum recolit Deum non indigere aliquo, cum ipse det omnibus vitam et inspirationem et omnia[2], sed universa propter seipsum operatum esse[3]; et in gloriam ipsius conditum esse omnem qui invocat nomen Domini[4].

Patres etiam ostendunt Deum nullo egere, sed ex bonitate operari : « Nulla re indiget, ait Athenagoras. Qui autem nulla omnino re indiget, sua ei opera nihil ad proprium usum attulerunt[5]. » Quod etiam animadvertit Chrysostomus : « Nulla re indigens Deus, quæ sit in nostra potestate, nos condidit. Nullius autem ipsum egisse monstravit in eo quod nos postea fecit[6]. » Quod egregie exponit S. Augustinus : « Ubi nulla indigentia, nulla necessitas; ubi nullus defectus, nulla indigentia. Nullus autem defectus in Deo; nulla ergo necessitas[7]. »

Expressa omnino est declaratio concilii Vaticani : « Hic solus verus Deus *bonitate sua* et omnipotenti virtute, non ad augendam suam beatitudinem nec ad acquirendam, sed ad manifestandam perfectionem suam per bona, quæ creaturis impertitur, liberrimo consilio... de nihilo condidit[8]. »

— Probatur ratione S. Thomæ. Bonum quod primum agens intendit omnibus communicare et quod omnia intendunt pro suo posse consequi est finis rerum omnium. Atqui bonitas divina est id quod voluit Deus communicare quodque omnia pro suo posse consequi intendunt. Ergo

1. CARTES, *Medit. IV*; HERMES, *Dogmat.*, II P., § 177.
2. *Act.*, XVII, 25.
3. *Prov.*, XVIII, 1.
4. ISAI., XLII, 7.
5. ATHENAGOR., *De resurrect.*, XII; *P. G.*, VI, 995.
6. S. CHRYSOST., *Homil. III in epist. Philemon.*; *P. G.*, LXIII, 717.
7. S. AUGUSTIN., *De divers. quæst.*, XXII; *P. L.*, XL, 16.
8. DENZINGER, 1783.

bonitas divina est omnium rerum finis. Ratio majoris est quia patiens intendit consequi id ipsum quod ipsi communicat agens, ita ut agentis et patientis unus sit finis ; ac proinde bonum quod agens primum omnibus communicat est ipsum quod recipiunt et appetunt omnia. — Declaratur min. Duplici modo contingit aliquem propter finem agere : vel propter finem acquirendum, vel propter perfectionem communicandam. Jam vero agenti primo convenit agere, non propter finem, acquirendum ; quia, cum sit actus purus, nihil potest accipere, et, cum sit summum, bonum est sibi sufficientissimus ; sed solum propter suum bonum *communicandum*, et idcirco bonitas divina est simpliciter finis omnium.

III. **Hinc colligitur Deum esse maxime liberalem** (ad. 1). — Qui agit, non propter suam utilitatem, sed solum propter bonitatem, non quidem augendam, sed tantum communicandam, est maxime liberalis. Porro Deus solus ita operatur. « Et ideo ipse solus est maxime liberalis, quia non agit propter suam utilitatem, sed solum propter suam bonitatem. »

IV. **Secunda conclusio : Duplex fuit in rerum productione finis : unus principalis et ultimus, qui est gloria Dei externa, alter vero secundarius et proximus, qui est perfectio creaturæ, ac signanter felicitas creaturæ rationalis.**

Scriptura utrumque inculcat. Gloriam Dei esse finem creationis ita liquet, ut et ipsi cœli enarrent gloriam Dei[1]. Et hæc gloria ita est Deo propria, ut nequeat alteri attribui : « Ego Dominus, hoc est nomen meum. Gloriam meam alteri non dabo[2]. » Et simul indicat hominem esse ad gloriam Dei factum : « Omnem qui invocat nomen meum in gloriam meam creavi eum, formavi eum et feci eum[3]. » Et propter hoc omnes creaturæ debent *laudare* Deum[4]. At, si homo clarificat Deum, inveniet in ipso beatitudinem. Potest singulis accommodari quod de se dicebat Christus :

1. Ps. XVIII, 1.
2. ISAI., XLII, 8.
3. *Id.*, XLIII, 7.
4. Cf. Ps. CXLVIII.

« Clarifica Filium tuum, ut Filius tuus clarificet te[1]. »

Patres recolunt Dei gloriam esse finem creationis, et simul nos in gloria Dei procuranda invenire nostrum bonum. « De nihilo, ait Tertullianus, mundum expressit, in ornamentum majestatis suæ[2]. » Et eodem sensu Theophilus Antiochenus : « Omnia fecit Deus ex nihilo esse, ut per opera cognoscatur et intelligatur magnitudo ipsius[3]. » In cognitione autem et amore Conditoris esse nostram felicitatem asserit S. Hilarius : « Amari se a nobis exigit, non utique amoris in se nostri fructum aliquem sui causa ipse percipiens, sed amore pro nobis potius, qui eum amabimus, pro futuro[4]. »

Concilium Vaticanum anathemate plectit quicumque « mundum ad Dei gloriam conditum esse negaverit[5] », et pariter docet nostram felicitatem reponi in participatione divinæ bonitatis : « Deus ex infinita bonitate sua ordinavit hominem ad finem supernaturalem, ad *participanda scilicet bona divina, quæ humanæ mentis intelligentiam omnino superant*[6]. »

Ratio theologica jam insinuata rem ostendit. Finis creationis, ut vidimus, est bonitas divina, non acquirenda vel augenda, sed communicanda. Atqui, quum perfectio operi communicata manifestet artificis perfectionem, Dei bonitas, eo ipso quod communicetur, manifestatur. Ergo finis creationis est divinæ bonitatis manifestatio. Sed manifestatio illa est gloria Dei extrinseca ; scilicet manifestatio perfectionis divinæ ad extra est gloria Dei extrinseca *objectiva*, et prout hæc cognoscitur et laudatur a creatura rationali, habetur gloria Dei extrinseca *formalis*. Ergo finis ultimus creationis est gloria Dei extrinseca.

Porro, cum unus sit finis agentis et patientis, sicut finis Dei est bonitas communicanda, ita finis creaturæ est bonitas recipienda et participanda. Sed eo ipso quod creatura

1. JOAN., XVII, 1.
2. TERTULL., *Apol.*, c. XVIII ; *P. L.*, I, 432.
3. THEOPHIL. ANTIOCH., *Ad Autolyc.*, lib. I, c. IV ; *P. G.*, VI, 1030.
4. S. HILAR., *in Ps.* II, n. 15 ; *P. L.*, IX, 269.
5. Constit. Fid., can. 5.
6. Cap. II.

participat Dei bonitatem, in seipsa perficitur. Ergo finis proximus creationis est perfectio creaturae. Si autem creatura sit rationalis, ejus perfectio dicitur *felicitas*. Unde tandem concluditur felicitatem creaturæ rationalis esse finem creationis proximum.

V. **Inde solvitur difficultas et eruitur Deum non posse egoismi seu philautiæ argui.** — Creatura nequit seipsam ut ultimum finem intendere, quia eo ipso quod sit *ab alio*, non est suus finis, sed ad alium ordinatur ; sed Deus nequit ad aliud esse creationem ordinare ; secus non esset actus purus, siquidem alio ut fine indigeret ; nec esset sanctus, siquidem opus suum ad aliquid ordinaret quod non est summum bonum. Ergo nequit finis creationis non esse Dei gloria.

At hic non habetur philautiæ vitium ; nam Deus non suam, sed nostram utilitatem intendit, et idcirco est maxime liberalis, ut jam animadvertimus n. 111.

VI. **Inde quoque liquet finem creationis ultimum, scilicet Dei gloriam, et finem proximum nempe creaturæ rationalis felicitatem, arcte et intime connecti.**

Nam creaturæ rationalis felicitas est ut Deum cognoscat ut est in se et cognoscendo laudet et amet super omnia. Porro hæc visio, hæc laus, hic amor, est ipsa Dei gloria ; nam gloria definitur : *clara cum laude notitia*. Ergo rationalis creatura suam invenit felicitatem in eo quod est Dei gloria, et sic Deus mundum ad suam gloriam creando, simul nostram felicitatem intendit.

VII. **Inde tandem eruitur requiri ad creationis finem ut adsint in mundo creaturæ rationales.** — Quum enim creationis finis sit gloria Dei extrinseca, non tantum *objectiva*, sed et *formalis*, oportet ut sint creaturæ quæ *manifestationem* divinæ bonitatis *clare cognoscant* et, ut par est, laudent. Imo, id innuit aliquatenus existentiam angelorum, ut habeantur *testes perfecti*, qui opera Dei perfecte cognoscant, seu substantiæ spirituales completæ, scilicet angeli[1].

1. *De Angelis*, a. 1.

QUÆSTIO SECUNDA

De modo emanationis rerum a primo Principio, seu de Creatione

AD Q. XLV S. THOMÆ

Quum jam constet omnia esse a Deo producta, remanet disserendum de ipso productionis modo, qui est creatio. Absolutam doctrinam tradit Angelicus, inquirendo quid sit creatio, a. 1 ; probando creationis factum, a. 2 ; explicando quid creatio ponat in creatura, a. 3 ; quænam res proprie creentur, a. 4 ; an sit communicabilis vis creativa, a. 5 ; an toti Trinitati competat, a. 6 ; et an sit vestigium Trinitatis in creaturis, a. 7 ; ac demum comparatur creatio cum operibus naturæ, et artis, a. 8.

ARTICULUS PRIMUS

DE IPSO CREATIONIS DOGMATE

AD ART. 1-4 S. THOMÆ

I. **De genuino creationis conceptu** (a. 1). — S. Doctor illum efficaciter eruit ex ipsa notione emanationis a causa universali. Creatio scilicet est emanatio *totius* entis a causa *universali*, dum alteratio est emanatio entis *talis* et generatio est emanatio entis *hujus* a causa *particulari*. Atqui emanationi entis *talis* vel entis *hujus* a causa particulari præsupponitur aliquid, tum quia id quod fit non est totum ens, sed præsupponit ipsum ens, tum quia causa particularis, utpote limitata et dependens, supponit subjectum in quod agat et ex quo educat; sed emanationi totius entis a principio universali nihil prorsus præsupponi

potest, tum quia fit totum ens, seu ens universalissimum, tum quia causa universalissima nihil præsupponit quod a se non fiat. Ergo dum alterationi et generationi præsupponitur aliquid, creationi e contra nihil præsupponitur, idcirco est ex non ente, seu ex nihilo.

Quo circa, si attenditur terminus *a quo*, dicitur *productio ex nihilo* vel non ente simpliciter; si attenditur terminus *ad quem*, qui est tota substantia rei (ad 2), dicitur *productio rei secundum totam substantiam;* si attenditur causa propria, dicitur *emanatio a principio universalissimo;* si attenditur ordo inter utrumque terminum, dicitur *transitus de non ente simpliciter ad ens simpliciter.*

Quapropter definitio S. Thomæ « emanatio totius entis a causa universali, qui est Deus » potest, secundum diversos respectus, reddi : « Productio rei ex nullo præsupposito, seu ex nihilo sui et ex nihilo subjecti, vel : productio rei secundum totam substantiam ; vel : productio entis in quantum est ens ; vel : transitus de non ente simpliciter ad ens simpliciter ; vel effectio entis universalissimi a causa universalissim. »

Dum autem dicitur *ex nihilo*, præpositio *ex* duo importat : 1° designat ordinem successionis inter id quod fit et non esse præcedens, sicut cum dicitur : ex mane fit meridies, id est post mane ; 2° excludit causam materialem : ex nihilo id est non ex aliquo[1]. »

II. **Notio creationis ex concilio vaticano.** — In capite 1 *de Deo omnium Creatore*, concilium recolit distinctionem Dei a mundo : « *Prædicandus est re et essentia a mundo distinctus* » ; affirmat creationis dogma : « utramque de *nihilo condidit* creaturam... ac deinde humanam. » In canonibus doctrinam totam vindicat. In can. 1 definit unum esse verum Deum visibilium et invisibilium creatorem ac dominum ; in can. 2 materialismum damnat., in can. 3, pantheismum in seipso, seu principium pantheismi ; in can. 4 omnes pantheismi formas, tum pantheismum emanatisticum, tum pantheismum evolutionisticum, tum pantheismum esse indeterminati ; ac demum can. 5

1. *Curs. Philos. Thomist.*, t. II, p. 44.

definit « mundum resque omnes qui in eo continentur, et spirituales et materiales secundum totam suam substantiam a Deo ex nihilo esse creatas. »

Itaque concilium optime indicat conceptum creationis, tum negative, explicando ea quæ in mundo sunt, non esse ex aliqua materia præexistente, nec cum Deo confundi, nec *de* Deo orta esse per emanationem aut evolutionem sed *ex* nihilo *a* Deo esse producta ; tum *positive*, asserendo creationem esse productionem secundum totam rei substantiam, ita ut quidquid in re est, seu totum esse rei, seu ens in quantum ens, sit a Deo.

Quocirca potest ex concilio Vaticano hæc colligi definitio : Creatio est productio rei secundum *totam substantiam, ab ipso* Deo, *ex* nihilo ; et idcirco est transitus de non esse simpliciter ad esse simpliciter, ac proinde incidit tandem in definitionem S. Thomæ : emanatio totius esse ex non ente a causa universali, quæ est Deus[1].

III. **Apud Patres.** — Jam Theophilus Antiochenus accuratam tradit notionem, ostenditque creationem esse productionem totius entis, seu totam rei substantiam esse a Deo productam, etiam quoad materiam ; nam, si materia esset ingenita, jam foret Deo æqualis. Ergo, quia Dei character proprius, excellentiaque singularis, est ex nihilo facere, oportet ut materia ipsa sit a Deo condita[2]. Tertullianus asserit pariter creationem esse productionem *totius entis*, dum dicit Deum « creatorem *universitatis* » qui « *universa de nihilo produxerit* per verbum suum[3]. » Simili jure, S. Irenæus ostendit creationem esse productionem *totius substantiæ*, ex nullo præsupposito, et hinc colligit discrimen inter potentiam humanam et potentiam divinam : « Homines quidem *de nihilo* non possunt aliquid

1. Consuli possunt : GRANDERATH, *Constitutiones dogmaticæ concilii Vaticani ex ipsis ejus actis explicatæ atque illustratæ*, Friburg Brisgau, 1892 ; VACANT, *Etudes théologiques sur les constitutions du Concile du Vatican, d'après les actes du Concile*, Paris, 1895.

2. THEOPHIL. ANTHIOCH., *Ad Autolyc.*, lib. II, c. IV, *P. G.*, VI, 1052.

3. TERTULL., *De Præscript.*, c. XIII et c. XXXVI ; *P. L.*, I, 26, 49.

facere, sed de materia subjacenti ; sed Deus quam homines hoc primo melior, eo quod materiam fabricationis suæ quum antea non esset, ipse adjuverit[1]. »

Origenes aperte tradit eumdem conceptum, dum recolit materiam ipsam esse a Deo conditam : « Hanc ergo materiam... nescio quomodo tanti ac tales viri ingenitam, id est non ab ipso Deo factam... sed fortuitam... dixerunt... quod mihi perabsurdum videtur[2]. »

Lactantius demonstrat Deum agere ex nullo præsupposito, quia is est agendi modus Deo proprius : « Facit sibi ipse materiam quia potest. Posse enim Dei est : nam, si non potest, Deus non est[3]. » Eodem quoque sensu arguit S. Chrysostomus : « Numquid opifex ille est homo, ut opus habeat subjecto aliquo ad demonstrandam suam artem[4] ? » S. Augustinus ostendit creationem esse productionem entis in quantum est ens, quia est « effectio omnium quæ sunt, *in quantum sunt*[5] ». — Demum S. Damascenus explicat creationem esse transitum de non esse simpliciter ad esse simpliciter : « Ipse Deus noster fecit cœlum et terram, et omnia quæ in eis sunt, *ex nihilo ad esse* deducens[6]. »

IV. **Probationes quæ ostendunt ipsum creationis factum.** — Textus sive Scripturæ, sive Patrum, sive conciliorum, quos superius attulimus, ut probaremus omnia esse a Deo producta, simul evincunt creationem ex nihilo ; nam asserunt mundum non oriri a seipso, nec quoad materiam nec quoad formam, nec esse Deum aut Dei emanationem vel evolutionem ; ex quo necessario sequitur mundum esse ex nullo præsupposito conditum, seu proprie creatum. Hinc efficax argumentum S. Thomæ (a. 2).

Necesse est omnia esse a Deo producta, ut constat ex præced. quæst. a. 1. Atqui Deus, dum agit, nihil præsupponit suæ actioni, secus illud præsuppositum non esset

1. S. IREN., *Cont. Haeres.*, lib. II, c. x ; *P. L.*, VII, 736.
2. ORIGEN., *Periarchon*, lib. II, c. I, 4 ss. ; *P. G.*, XI, 185, 186.
3. LACTANT., *Divin. Instit.*, lib. II, c. IX ; *P. L.*, VI, 300.
4. S. CHRYSOST., Homil. III *in Genes.*, n. 2 ; *P. G.*, LIII, 34.
5. S. AUGUSTIN., *De Genes. ad litter.*, op. imp., c. XVI ; *P. L.*, XXXIV, 243.
6. Cf. DAMASC., *Orthod. Fid.*, lib. II, c. V ; *P. G.*, XCIV, 879.

causatum ab ipso ; nam quicumque facit aliquid ex aliquo, illud ex quo facit præsupponitur actioni ejus et non producitur per ipsam actionem. Ergo necesse est omnia esse a Deo producta ex nullo præsupposito, seu ex nihilo, et idcirco per creationem.

Confirmatur. Deus non est minus independens in operando quam in essendo. At, si ageret tantum ex præsupposito, ab illo dependeret, et, e contra illum præsuppositum esset a Deo independens, et idcirco improductum et ens a se, quod jam repugnare ostendimus. Ergo Deus non agit ex præsupposito, sed ex nihil creat.

V. **Hinc sequitur creationem non esse mutationem, licet intelligatur et significetur ut mutatio** (a. 2 ad 2). — Mutatio importat duos terminos positivos, quatenus *idem* subjectum, transeundo de termino *a quo* ad terminum *ad quem*, *aliter* se habeat nunc et prius. Porro in creatione terminus a quo non est positivus, sed est nihilum, nec dici potest idem subjectum *aliter* se habere *prius* et *posterius* ; nam prius reapse non est, licet intelligatur esse. Ergo creatio non est mutatio, licet intelligatur ut mutatio. « Sed quia modus significandi sequitur modum intelligendi, creatio significatur per modum mutationis, et propter hoc dicitur quod creare est ex nihilo aliquid facere ; quamvis facere et fieri magis in hoc conveniant quam mutare et mutari, quia facere et fieri important habitudinem causæ ad effectum et effectus ad causam, sed mutationem ex consequenti. »

VI. **Inde quoque colligitur creationem active sumptam esse actionem divinam ; passive autem sumptam esse relationem realem ac prædicamentalem, quæ creaturam refert ad Deum ut ad principium sui esse** (a. 3).

Declaratur Ia pars. Creatio in Deo considerata non potest esse nisi actio divina, quæ est ejus essentia cum relatione ad creaturam. Quum autem Deus nullatenus a creatura, sed creatura a Deo realiter dependeat, sequitur relationem hujusmodi esse realem ex parte creaturæ, rationis tantum ex parte Dei.

Actio autem creatrix non est formaliter transiens, quia

non est effluxus medius inter causam et effectum, eo quod non sit motus ; sed tamen habet omnem virtutem actionis transeuntis, ponendo terminum extra causam, et idcirco recte dicitur *virtualiter* transiens. Licet in se sit æterna, denominatur tamen ex termino, qui de facto est tantum in tempore, ac proinde dicitur *temporalis denominative*.

Prob. IIª pars. In productione quæ fit per mutationem duo ponuntur, scilicet motus, quatenus idem aliter se habet prius et posterius ; ac relatio, quatenus generatum dicit ordinem ad generantem et effectus ad causam. Porro in creatione, ut vidimus, non est motus, cum non sit subjectum idem quod aliter se habeat prius et posterius. Ergo remanet solum relatio in creato ad creantem. Quia autem creatura realiter dependet a Deo ut principio sui esse, est relatio realis, et, quia relatio dependentiæ fundatur in creatura ut habente existentiam et existentia sit distincta ab essentia, oportet ut illa relatio distinguatur ab essentia creaturæ et idcirco sit prædicamentalis. Hinc dicit S. Thomæ : « *Illa relatio accidens est*[1] ».

VII. **Quapropter creatio passive sumpta est in creatura et est creatura** (a. 3, ad 2). — Est in creatura tamquam in subjecto, scilicet in re ipsa quæ proprie creatur ; est creatura, scilicet accidens, seu relatio realis, quæ non fit per aliam creationem, sed resultat necessario ex eo quod creatura derivetur a Deo. « Neque tamen oportet quod alia creatione creetur, quia relationes, cum hoc ipsum quod sunt, *ad aliquid* dicantur, non referuntur per alias relationes, sed per seipsas. »

VIII. **Inde tandem concluditur ea quæ proprie creantur esse subsistentia** (a. 4). — Quum creari sit quoddam fieri et fieri sit via ad esse, et unumquodque habeat fieri sicut habet esse, illis proprie competit creari quibus competit proprie esse, seu illa proprie creantur quæ proprie sunt et dicuntur entia. Atqui sola subsistentia, sive sint simplicia,

1. S. THOM. q. III *De Potent.*, a. 3 ad 3. De his et de cæteris quæ creationis conceptum spectant cf. *Curs. Philos. Thomist.*, t. II, p. 43, 55.

ut substantiæ separatæ, sive sint composita, ut substantiæ materiales, proprie sunt et dicuntur entia ; nam accidentia et formæ non subsistentes sunt potius coexistentia quam entia. Ergo sola subsistentia proprie creantur.

Concreari autem dicuntur quæ fiunt eadem actione cum subjecto et tamquam aliquid debitum subjecto quocirca concreantur et materia prima et forma substantialis in prima rerum productione; accidentia propria, ut intellectus et voluntas, vel forte species angelicæ[1]. Cætera autem accidentia non concreantur, sed educuntur de potentia subjecti : potentia quidem naturali, si sint ordinis naturalis, potentia vero obedientiali, si sint supernaturalia, ut gratia et virtutes infusæ[2] ;

---

1. Cf. *De Angelis*, q. IV, a. 2, n. 7.
2. Cf. *Curs. Philos. Thomist.*, t. II, p. 61 ss., 144, 145 ; *Tractatus Dogmat.*, *De Gratia*, q. V, a. 1.

ARTICULUS SECUNDUS

CUI COMPETAT CREARE

AD ART. 5-8 S. THOMÆ

I. **Triplex quæstio.** — Inquiri potest : 1° utrum de facto solus Deus creaverit omnia, an tantum primas creaturas et mediantibus istis alias condiderit ; 2° utrum committere possit alicui creaturæ virtutem creandi per modum causæ principalis ; 3° utrum saltem adhibere possit creaturam ut creationis instrumentum.

II. **Prima conclusio : De fide est solum Deum esse creatorem.** — Omnia symbola asserunt Deum esse omnium creatorem, nec ullam excipiunt creaturam quæ foret ab alio praeter Deum creatam. Hinc concilium Lateranense IV credit et confitetur quod unus *solus* est verus Deus... *unum universorum principium, creator omnium visibilium et invisibilium, spiritualium et corporalium*[1]. »

Quod repetit concilium Vaticanum : « *Hic solus verus Deus... de nihilo condidit*[2]. »

Scriptura hoc dogma sæpissime recolit. In Veteri Testamento Deus idcirco hominum adorationem sibi soli requirit, quia ipse solus est creator : « Levate in excelsum oculos vestros, et videte *quis creavit* hæc[3]... Ego sum Dominus, faciens omnia, extendens cœlos *solus*, stabiliens terram et *nullus* mecum[4]. » — In Novo Testamento veritas illa est fundamentum quod *Prologus* Joannis commemorat : « *Omnia per ipsum facta et sine ipso factum est nihil.* » Quod Apostoli prædicant et fideles confitentur : « Domine, tu es qui fecisti cœlum et terram et omnia quæ

1. Cap. *Firmiter;* DENZINGER, 428.
2. *Idem.*, 1783.
3. ISAI., XL, 26.
4. *Id.*, XLIV, 24. — Cf. JEREM., X, 11 ss.

in eis sunt[1]. Deus qui fecit mundum et omnia quæ in eo sunt, hic cœli et terræ cum sit Dominus[2]. » Hinc, quia unus est Deus creator una quoque esse debet societas christiana : « *Unus* Dominus, una fides, unum baptisma[3]. »

Patres illam defendunt contra Gnosticos, qui contendebant mundum a demiurgis esse conditum. Sic S. Justinus et S. Irenæus non agnoscunt verum Deum qui non esset demiurgus seu mundi creator. Et idcirco alii, quia non sunt Deus, nec sunt mundi opifices[4]. Imo, contra Arianos, qui admittebant mundum esse quidem creatum a Verbo, sed Verbum non esse Deum. Reponit S. Athanasius idcirco Verbum esse verum Deum, quia est mundi opifex ; nam mundum condere et creare *solius Dei est*[5].

III. **Secunda conclusio : Intrinsece repugnat ut creaturæ communicetur virtus creandi per modum causæ principalis.** — Ita communiter theologi, licet Durandus putet fieri posse de potentia Dei absoluta ut creatura aliqua nobilissima creet principaliter entia inferiora, cum divino tamen concursu ; quam sententiam probabilem existimat Arriaga[6].

Scriptura, licet quæstionem illam non attendat, principia tamen veræ solutionis tradit. Nam exhibet virtutem creandi ut divini Verbi prærogativam : « *Omnia per ipsum facta sunt*[7]. Per quem *fecit et sæcula... portansque omnia verbo virtutis suæ.* Tu in principio, Domine, terram formasti et opera manuum tuarum sunt cœli[8]. » Quo circa virtus creandi est sicut divinitas essentialis in Verbo. Sed divinitas essentialis nequit communicari. Ergo nec virtus creandi.

1. *Act.*, IV, 24.
2. *Act.*, XVII, 24.
3. *Ephes.*, IV, 5.
4. S. JUSTIN., *P. G.*, VI, 1592, et S. IREN., *P. G.*, VII, 987.
5. S. ATHAN., *Orat.* II, *cont. Arian.*, 21, 22, 27 ; *P. G.*, XXVI, 189 ss., 204.
6. Cf. DURAND., *II Sent.*, q. IV ; ARRIAGA, *Phys.*, disp. XX, sect. VI, 2.
7. JOAN., I, 3.
8. *Hebr.*, I, 2, 3, 10.

Patres etiam hypothesim illam excludunt, quasi esset contradictorium creari et creare. « Nec enim vel angeli possunt creare, cum ipsi sint creati. » Ita S. Athanasius arguit contra Arianos[1]. S. Augustinus contra Platonicos[2], S. J. Damascenus contra omnes qui aliter sentiunt : « Cum (angeli) creaturæ sint, rerum minime conditores sunt[3]. »

S. Thomas impossibilitatem probat ex eo quod creatio sit productio effectus *universalissimi*, qui soli Deo proprius est, corp. art., et ex eo quod creatio requirat potentiam *infinitam*, quæ nulli creaturæ communicari potest, ad 3.

Arg. I[um]. Productio effectus universalissimi competere nequit nisi causæ universalissimæ, juxta axioma : *secundum ordinem effectuum est ordo causarum*. Atqui creatio est productio effectus universalissimi[4]; quia in creatione nihil omnino præsupponitur, sed producitur ens totum, ens in quantum ens, ut exposuimus supra, art. 1, n. 1. Ergo creatio nonnisi causæ universalissimæ, quæ est Deus, competere potest.

Arg. II[um]. Creatio requirit potentiam infinitam. Atqui potentia infinita nulli creaturæ communicari potest. Ergo nec creatio.

Prob. maj. Licet id quod fit in creatione sit quid finitum, modus tamen quo fit arguit infinitam virtutem. Tanto enim major requiritur virtus quanto magis potentia distat ab actu. Atqui in creatione potentia infinite distat ab actu, quia de non ente simpliciter ad ens simpliciter est distantia infinita. Ergo in creatione requiritur virtus infinita[5].

1. S. Athanas., *Orat. II cont. Arian.*, n. 21 ss. ; *P. G.*, xxvi, 189 ss. 204.
2. S. Augustin., *De Civit. Dei*, lib. XII, c. xxiv ss. ; *P. L.*, xli, 373 ss.
3. S. J. Damasc., *Orthod. Fid.*, lib. II, c. iii ; *P. G.*, xciv, 873.
4. Cf. de hoc *Curs. Philos. Thomist.*, t. V, p. 81 ss.
5. S. Thomas probationem sic resumit *De Potentia*, q. iii, a. 4 : « Non esse autem simpliciter in infinitum ab esse distat, quod ex hoc patet, quia a quolibet ente determinato plus distat non esse quam quodlibet ens, quantumcumque ab alio ente distans invenitur ; et ideo ex omnino non ente aliquid facere non potest esse nisi potentiæ infinitæ. »

IV. **Tertia conclusio : Implicat quoque creaturam creare posse etiam ut causam instrumentalem.**

Magister Sententiarum, Arriaga, Hurtado, Tannerus, possibilitatem causæ instrumentalis in creatione tuentur. Occam vero, Gregorius de Valentia, Suarez admittunt impossibilitatem non posse per solam rationem demonstrari[1] ; S. Thoma autem, Scotus, et communius theologi, præsertim recentiores, docent impossibilitatem quæ sit ex ipsa rei natura.

De ratione quippe instrumenti est ut per actionem propiam dispositive operetur ad effectum principalis agentis, et cum operatio illa prævia dispositiva sit in genere causæ materialis, nequit a Deo suppleri. Atqui repugnat ut in creatione operetur creatura dispositive ad effectum Dei creantis. Ergo repugnat instrumentum in creatione. Declaratur min. Creatio, cum sit productio ex nullo subjecto præsupposito, excludit omnem operationem dispositivam quæ educit ex subjecto. Sed operatio creaturæ est *in* subjecto, cum sit accidens, et, quia pendet a subjecto in essendo, pendet quoque in operando, et id circo non potest aliquid præstare nisi educendo ex subjecto. Ergo repugnat ut adsit in creatione operatio dispositiva ad effectum Dei creantis[2], qui præsuppositum subjectum excludit.

V. **Utrum creare sit alicui personæ divinæ proprium, an toti Trinitati commune** (a. 6). — Plures errores hac de re exorti sunt. Subordinatiani, qui divinitatem essentialem in Filio vel Spiritu Sancto negabant, eo ipso creationis opus soli Patri ut vero Deo reservabant. Fuerunt vero catholici qui, veram Trinitatem confessi, inepte de operatione creativa loquuntur. Quidam enim dixerunt creationem, licet tribus personis conveniat, posse tamen esse ab una tantum persona, ita ut scilicet Pater creare possit absque Filio et Spiritu Sancto. Alii vero, per oppositum excessum, contendunt non solum unam personam

1. Cf. Suarez, *Disp. Metaphys.*, disp. XX, sect. II.
2. *De* hoc argumento, cf. *Curs. Philos. Thomist.*, t. II, p. 58-60.

non posse sine alia creare, sed ne sufficere quidem id quod est commune tribus, nempe non sufficere notitiam essentialem et amorem essentialem, at requiri *notitiam personalem*, quæ est verbum, et *amorem personalem*, qui est Spiritus Sanctus. Ita Henricus Gandaversis, qui postea sententiam correxit.

Alii demum, qui contendunt posse Trinitatem ex creaturis demonstrari, ut Raymundus Lullus, cui partim adhærent Mastrofini, Guenther, etc., reponunt aliquid reale in creaturis a solo Patre produci, aliquid reale a solo Filio, aliquid reale a solo Spiritu Sancto. Vera autem doctrina sic resumi potest : 1° creare convenit tribus personis ; 2° secundum id quod est essentiale et commune ; 3° personis convenit cum ordine quodam ; 4° personarum processiones necessariæ sunt ut Deus creet ; 5° creatio unicuique personæ potest per appropriationem peculiari modo attribui[1].

VI. **Creatio est communis tribus personis.** — De fide. Symbola confitentur *Patrem* omnipotentem, *factorem* cœli et terræ... ; *Filium... per quem omnia facta sunt.* Sacra Liturgia sic Spiritum Sanctum invocat : Veni, *Creator* Spiritus.

Conc. Romanum sub Damaso Papa, 380, confitetur tres personas... *omnia continentes... omnia facientes*[2]. — Conc. Later. sub Martino I, 649, confitetur pariter in tribus subsistentiis unam eamdemque virtutem, potentiam... *creatricem omnium* et protectricem[3]. Conc. Toletanum XI, 675, definit : « *Inseparabiles* enim inveniuntur et in eo quod sunt et *in eo quod faciunt*[4]. » — Conc. Later. IV confitetur etiam tres personas... consubstantiales et coæquales et coomnipotentes... *unum universorum principium*[5]. » — Concilium Florentinum in decreto pro Jacobitis[6],

1. Cf. Commentatores cf. Thomæ in h. l., et insuper : RUIZ, *De Trinit.*, d. III, sect. I ; KLEUTGEN, *Theol.*, II, n. 241, 249 ss. ; PALMIERI, Thes., VII ; L. JANSSENS, t. VI, p. 163 ss.
2. DENZINGER, 79.
3. DENZINGER, 254.
4. *Idem.*, 281.
5. *Idem.*, 428.
6. *Idem.*, 703.

celeberrimum effatum enuntiat : « *omniaque unum sunt ubi non obviat relationis oppositio.* » Recentissime tandem Leo XIII recolit opera Trinitatis esse indivisilia indivisibilemque actionem divinarum personarum, sicut ipsam essentiam, quia *uti tres personæ inseparabiles sunt, ita inseparabiliter operantur*[1]. Scriptura æqualiter creationem tribuit Filio : *omnia per ipsum facta sunt... omnia per ipsum et in ipso creata sunt*[2]... et Patri : *Pater autem in me manens ipse facit opera*[3].

Patres tum Græci tum Latini hoc dogma tuentur, ita tamen ut Græci potius ex unitate operationis inferant unitatem essentiæ, Latini autem potius ex unitate naturæ deducant unitatem operationis[4].

VII. **Creatio convenit personis secundum id quod est essentiale et commune.** — Angelicus veram et altissimam rationem assignat. Creare convenit Deo secundum esse, seu secundum essentiam. Atqui esse et essentia est quid tribus personis commune. Ergo creare convenit Trinitati secundum id quod est commune. Declaratur major. Quum omne agens agat simile sibi, principium actionis est illud cui assimilatur effectus. Sed, cum in creationis effectus sit esse, id cui assimilatur effectus, est esse. Ergo principium actionis in creationis est esse, seu essentia divina.

Confirmatur. Quum immediatum creandi principium sit omnipotentia divina, creatio convenit personis secundum ipsam omnipotentiam seu virtutem divinam. At omnipotentia et virtus divina est essentialis et communis tribus. Ergo creare convenit personis secundum id quod est essentiale et commune.

VIII. **Creatio tamen personis convenit ordine quodam** (ad 2). — Quia creatio convenit personis secundum id quod est essentiale, eo modo ipsis convenit quo et ipsa

1. Encyclic. *Divinum illud munus,* 9 maii 1897 ; LEONIS XIII, *Acta*, t. XVII, p. 130.
2. JOAN., I, 3 ; *Colos.*, I, 16.
3. JOAN., XIV, 10.
4. Cf. **supra**, p. 446 ss.

natura. Porro natura divina, licet sit tribus communis, ordine tamen quodam ipsis convenit, quatenus Filius accipit naturam divinam a Patre, et Spiritus Sanctus a Patre et Filio. Ergo etiam creatio ordine quodam ipsis convenit : Patri scilicet tamquam principio non de principio, quod non accipit ab alio et ex quo aliæ personæ accipiunt, et idcirco est id *ex quo omnia;* Filio tamquam principio de principio, seu causæ mediæ, et idcirco Filius est *per quem omnia;* Spiritui Sancto, tamquam fini, quatenus dominando gubernet et vivificet quæ sunt creata a Patre et Filio et in debitos fines perducat, et idcirco dicitur id *in quo omnia*[1].

IX. **Processiones personarum necessariæ sunt ut Deus creet.** — Quum enim Deus creet per intellectum et voluntatem, necesse est ut Deus sit illa scientia et illa voluntas quæ important duas processiones immanentes, quatuor relationes reales, tres personas[1]; vel, ut dicit recens auctor, cl. L. Janssens, « quatenus virtus illa infinita, qua Dei voluntas, prælucente scientia, ad extra operatur, est hæc ipsa virtus quæ ad intra per geminam processionem Trinitatem constituit. Etenim, nisi Deus esset personis trinus, non esset illa infinita virtus, quæ sola est creandi potens[2]. » Rectissime ergo concludit S. Thomas : « Et secundum hoc processiones personarum sunt rationes productionis creaturarum, in quantum includunt essentialia attributa, quæ sunt scientia et voluntas. »

X. **Hinc intelligitur qua ratione creatio per appropriationem unicuique personæ specialiter attribuatur.** — Appropriatio adscribit specialiter alicui personæ aliquod attributum, non quia est proprium, sed quia affinitatem habet cum eo quod proprium est, seu convenit ei per analogiam secundum modum processionis. Sic quia Pater est principium et principio respondet *potentia* et potentia maxime in creatione manifestatur, dicitur Pater omnipotens, creator seu factor cœli et terræ; et, quia Spiritus

1. Cf. *supra*, p. 434-437.
2. Cf. *supra*, 380-383.
3. L. Janssens., t. VI, p. 165.

Sanctus procedit per modum amati, appropriatur ipsi opus in quo manifestantur *bonitas* et *amor*, et sic creatio, quatenus est vivificatio et opus amoris, Spiritui Sancto attribuitur.

At speciatim animadvertendum est creationem in Scripturis et Traditione singulari quodam modo attribui Filio. In Libris Sapientialibus[1], divina Sapientia exhibetur ut opifex mundi, seu Deo assistens in opere creationis; in Novo Testamento omnia dicuntur *facta per* ipsum, ita S. Joannes, et S. Paulus[2].

Patres, præsertim Apologetæ, creationem Verbo, seu Logo, adscribunt[3]; hinc concludit S. Irenaeus Patrem fecisse omnia *per* Verbum[4]. Imo plures scriptores tantum extollunt munus Verbi in creatione, ut dicant *genitum* fuisse Verbum in creatione. — Licet difficultas non minima ex eo modo loquendi ingeratur, congrua tamen reddi potest explicatio : quia Verbum est idea Patris et idea in opere externo elucet, hinc Verbum *specialiter in creatione manifestatur*, et idcirco potest creatio specialiter ipsi attribui, ita scilicet ut Verbum, quod erat invisibile ante creationem, seu *inclusum* in sinu Patris, *proferatur* externe, seu generetur per externam manifestationem. Et hoc etiam modo, Pater, qui est invisibilis, cum sit principium non de principio nec ullatenus mittatur, fit *visibilis* per Filium qui, utpote procedens a Patre, mittitur a Patre missione etiam visibili[5].

Hæc ergo videtur ratio cur creatio Verbo singulariter attribuatur.

XI. **Ex his principiis colligitur quomodo in omnibus creaturis inveniatur aliqua SS. Trinitatis repræsentatio : in creaturis quidem irrationalibus per modum** *vestigii*, **in creaturis autem rationalibus per modum** *imaginis* (a. 7). —

1. Præsertim *Prov.*, III, 19-20 ; LIII, 22-23 ; *Eccli.*, XXIV, XXV.
2. Prolog. Joan., 3 ; *Colos.*, I, 16-17, *I Cor.*, VIII, 6 ; *Hebr.*, I, 2, 3, 10-13 ; III, 4.
3. Cf. S. Justin., *Dialog.*, 62 ; *P. G.*, VI, 620 ; S. Theophil. Antioch., *Ad Autol.*, l. II, 10, 22 ; *P. G.*, VI, 1064.
4. S. Iren., *Cont. Haeres.*, l. I, c. XXII, 1 ; *P. G.*, VII, 669.
5. Cf. *supra*, p. 344-346.

Ratio S. Thomæ est perspicua. Omnis effectus repræsentat aliquo modo suam causam. Atqui non solum natura divina, sed etiam personæ divinæ sunt quadam ratione causa creaturarum. Ergo creaturæ debent præ se ferre aliquam repræsentationem personarum SS. Trinitatis. Ratio majoris est quia omne agens agit simile sibi, vel simile secundum naturam si causa sit univoca, vel in gradu inferiori si causa sit diversæ naturæ. Aliqui porro effectus repræsentant solum per modum *vestigii*, quando repræsentant solam causalitatem, non autem formam, scilicet denuntiant causam esse, non vero qualis sit ; alii etiam per modum *imaginis*, quando referunt formam, nempe speciem vel accidens speciei *characteristicum*.

Declaratur min. Deus est causa rerum, ut artifex, per intellectum et voluntatem. Jam vero artifex operatur per verbum in suo intellectu conceptum, per amorem suæ voluntatis ad aliquid relatum. Ergo etiam Deus operatur per suum verbum, quod est Filius, et per suum amorem, qui est Spiritus Sanctus ; non quidem prout sunt personæ distinctæ, quia creatio convenit secundum id quod est commune, sed quatenus includunt attributa essentialia (supra, VIII et IX).

Aliter tamen et aliter. Creaturæ quidem irrationales repræsentant per modum vestigii. In ipsis enim inveniuntur tria, scilicet *substantia*, eo quod subsistant in suo esse ; *species*, quam habent per formam ; et *ordo*, nam tendunt ad aliquid. Quæ tria sunt vestigium quoddam Trinitatis. *Substantia* quippe, cum sit primum in re principium, repræsentat Patrem, totius Trinitatis principium ; *species* vel *forma*, repræsentat *Verbum*, secundum quod forma artificiati est ex conceptione artificis. *Ordo* autem ad aliquid est amor boni, repræsentatque *Spiritum Sanctum*, in quantum est amor.

Quo quidem sensu accommodari possunt verba Scripturæ : *Omnia in numero, pondere et mensura disposuisti*[1]. *Mensura* respondet *substantiæ*, quia singulæ res suis principiis substantialibus mensurantur ; *numerus* respondet *speciei*, quia species sunt sicut numeri mutanturque

1. *Sap.*, XI, 21.

si eis fiat additio vel subtractio ; *pondus* respondet *amori*, eo quod amor noster sit pondus nostrum[1].

In creaturis autem rationalibus per modum *imaginis*. Cum imago Dei attendatur secundum speciem intellectualem, habetur Trinitatis imago in his in quibus hæc tria concurrunt : *Mens* producens verbum, *verbumque* productum et *amor* procedens. Porro in omni creatura intellectuali vel rationali adsunt et *mens* seu principium dicens verbum, et sic habetur repræsentatio *Patris* ; et *verbum*, in quo fit intellectio, et sic repræsentatur Filius ; et *amor* procedens, et sic repræsentatur Spiritus Sanctus[2].

XII. **Hinc demum concluditur creationem non admisceri operibus naturæ nec a fortiori operibus artis** (a. 8). — Natura non agit nisi ex præsupposita materia. Sed creatio nunquam fit ex præsupposita materia. Ergo creatio nunquam admiscetur operibus naturæ. Ratio majoris est quia natura non agit nisi educendo formam ex materia ; nam quod fit a natura est compositum. Jam vero in composito est aliquid quod præsupponitur generationi et quod facta corruptione permanet, scilicet materia.

Ars autem producit tantum formam accidentalem, et idcirco non solum materiam sed et ipsum compositum prærequirit, ac proinde minime dici potest creatio, cui nihil præsupponitur

Concludamus cum pio commentatore : « Ex his habes quomodo recte in cap. I *Genes.* opus creationis distinguitur ab opere naturæ seu propagationis. Opus creationis notatur ibi : « Creavit Deus cœlum et terram. » Opus naturæ ibi : « Germinet terra herbam... Crecite et multiplicamini. » Memento tamen semper singulas animas creari pro singulis hominibus[3]. »

---

1. De his consuli possunt : S. AUGUSTIN., *De Genesi ad litteram*, lib. IV, c. III, *de* LXXXIII quæst., q. XVIII, *de Trinit.*, lib. VI, c. X ; *De Natura Boni*, c. III ; S. THOM., I P., q. V, a. 5 ; S. BONAVENT., *Breviloq.*, II P., c. I ; *I Sent.*, dist. 2, q. IV ; dist. 3, I P., q. II, dist. 12, art. 1, q. I.
2. Cf. *supra*, p. 354 ss.
3. A. PORRECTA, Comment. in h. l.

QUÆSTIO TERTIA

De Principio durationis rerum creatarum

AD Q. XLVI S. THOMÆ

Statuto creationis dogmate, quæritur jam quandonam Deus creaverit, utrum scilicet universitas creaturarum semper fuerit an potius in tempore, a. 1; et, hoc statuto utrum potuerit esse ab æterno, ita quidem ut ratio sola nequeat novitatem mundi demonstrare, a. 2; et quo sensu dicatur creatio rerum fuisse in principio temporis.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM UNIVERSITAS CREATURARUM SEMPER FUERIT

AD ART. 1 S. THOMÆ

I. **Errores.** — Mundi æternitatem necessario tuentur monistæ et pantheistæ, qui, *consubstantialitatem* Dei et mundi asserendo, mundum ponunt æternum eodem jure ac ipsum Deum; dualistæ, sive ethnici, sive neoplatonici, sive gnostici, sive manichæi, qui materiam infectam aut saltem aliquod principium Deo coæternum adstruunt.

Eumdem errorem renovarunt averroistæ, quos damnavit episcopus Tempierus, an. 1270 et 1274[1]. Docebat etiam Sigerus de Brabantia æternitatem mundi ac motus[2]; quem scriptorem confutavit S. Thomas.

II. **Fides catholica.** — Scriptura perpetuo recolit mundum non ab æterno, sed in *principio* esse a Deo conditum[3],

1. Cf. Denifle, O. S., *Cartularium*, t. V, p. 486, 487, 546, 547.
2. Cf. P. Mandonnet, O. P., *Siger de Brabant et l'Averroïsme*. Frib. 1899.
3. *Genes.*, I.

Deumque prius exstitisse, *antequam* quidquam faceret *a principio*[1], *priusquam* montes fierent aut formaretur terra et orbis[2], atque Deum nos elegisse in Christo *ante* mundi constitutionem[3].

SS. Patres generatim opponunt Dei æternitatem et mundi novitatem. Sic S. Athanasius ostendit Verbum esse increatum, eo quod sit æternum[4], et S. Damascenus generationem mundi a generatione Verbi in eo essentialiter differre quod sit in tempore[5]. Hinc Zacharias Mitylen specialem tractatum scripsit, quo directe confutat errorem de mundi æternitate[6]. Ecclesia expresse definit mundum conditum fuisse non ab æterno, sed in *principio temporis*. Ita conc. Later. IV et concilium Vaticanum[7].

Inter errores Eckardi, quos damnavit Joannes XXII, d. 27 Mart. 1329, citari debent tres priores propositiones, quæ mundi æternitatem adstruunt.

« 1° Quod Deus non potuit primo producere mundum, quia res non potest agere antequam sit; *unde quam cito Deus fuit, tam cito mundus fuit.*

2° Item concedi potest mundum fuisse *ab æterno.*

3° Item simul et semel, quando Deus fuit, quando Filium sibi coæternum per omnia coæqualem Deum genuit, etiam mundum creavit. » — Quos quidem articulos tanquam *hæreticos* Papa damnat et reprobat expresse[8].

III. **Rationes theologicæ.** — Imprimis ratio demonstrat *non esse necessarium* mundum ab æterno fuisse. Quum enim Deus sit causa rerum per suam voluntatem, eatenus mundus est quatenus vult Deus illum esse. Atqui Deus non vult necessario mundum esse ab æterno,

1. *Prov.*, VIII, 22.
2. Ps. LXXXIX, 2.
3. *Ephes.*, I, 4.
4. S. Athanas., *Cont. Arianos, Orat.*. I, 14, 29; *Orat.* II, 1, 22, 27; *P. G.*, XXVI, 42, 72, 193, 26 q.
5. S. J. Damasc., *De Fid. Orthodox.*, lib. I, c. VII, ; *P. G.*, XCIV, 813.
6. Zacharias Mitylen., *De Mundi opificio*; *P. G.*, LXXXV, 1011-1143.
7. Denzinger, 428 et 1782.
8. *Idem.*, 501-503, 529.

quia non vult necessario nisi suam bonitatem. Ergo necesse non est mundum esse ab æterno.

Insuper ratio ostendit necessitatem alicujus mundi ab æterno non posse desumi ex natura Dei : quia, licet voluntas creandi sit æterna, non producit necessario effectum æternum, sed effectus sequitur secundum prædefinitionem voluntatis, quæ seipsa decrevit ut mundus haberet esse *post* non esse (ad. 9); neque ex parte finis, quia Deus non indiget fine, sed est sibi sufficientissimus, seu, prout loquitur concilium Vaticanum, *in se et ex se beatissimus*. Quapropter, nedum teneatur creare ab æterno, imo potuisset non creare.

Demum ratio suggerit quædam congruentiæ argumenta cur mundus sit conditus in tempore. Quo facilius probetur existentia Dei ; nam, si constat mundum esse in tempore, jam liquet mundum non esse a seipso, nec esse Deum aut Deo consubstantialem ; et quo manifestius vindicetur suprema Dei independentia et appareat Deum sibi plenissime sufficere, quum *ante* mundi constitutionem esset in se et ex se beatus[1].

Dices : Cujus est actio æterna et effectus est æternus. Atqui actio Dei est æterna, cum sit divina substantia. Ergo et effectus seu mundus est æternus.

Resp.: Dist. maj. : Effectus est æternus ex parte causæ et secundum id quod ponit in agente, concedo ; ex parte termini et secundum quod importat illationem in passo, nego ; quia in agentibus per voluntatem terminus sequitur secundum prædefinitionem voluntatis, voluit autem Deus ut haberet esse *post* non esse. — Dist. conclus. : Mundus est æternus ex parte suæ causæ, concedo ; terminative et in seipso, nego.

IV. **Quo sensu dicatur Deus creasse in principio** (a. 3). — S. Thomas triplicem tradit expositionem, ut triplex error excludatur. 1° Contra eos qui contendunt mundum ab æterno exstitisse, dicitur in *principio temporis*. 2° Contra eos, nempe Manichæos, qui volunt duplex esse rerum principium, bonum scilicet ac malum, dicitur in principio quod

1. Fusiora argumenta vide in II *Cont. Gent.*, cap. 32, 34, 37.

est *Filius*, quatenus Filius est Sapientia per quam Deus condit universa. 3° Contra eos, scilicet Platonicos, qui ponunt corporalia condita fuisse mediantibus creaturis spiritualibus, dicitur in principio *ante omnia*.

Quæ triplex expositio indicatur ab Augustino. « Quæram quomodo dictum est, præter allegoricam significationem : « In principio fecit Deus cœlum et terram. » Utrum in principio temporis ; an quia primo omnium facta sunt ; an in principio, quod est Verbum, Dei unigenitus Filius[1]. »

Ultima interpretatio, *ante omnia*, a multis sive ex veteribus sive recentioribus traditur, qui Aquilam interpretem secuti, dicunt : « Deus creavit in *capitulo* omnia *simul* ictu uno, cœlum ex terram. » Secunda interpretatio defenditur præsertim a Tertulliano et Hilario, at minime respondet voci hebraicæ, nec ulletenus est litteralis.

Prima a S. Ambrosio et multis aliis accipitur et ipsa doctrina quam exprimit, a concilio Later. IV eligitur : « *In principio temporis* », ita scilicet ut res creatæ existere inceperint, cum inceperunt tempora fluere[2].

---

1. S. Augustin., *De Genesi ad litteram*, lib. I, c. II ; *P. L.*, XXXIV, 247.
2. Calmet, in h. l., Hummelauer et recentiores interpretes.

ARTICULUS SECUNDUS

DE POSSIBILITATE CREATIONIS AB ÆTERNO

AD ART. 2 S. THOMÆ

I. **Quo sensu concedi debeat : « mundum incepisse est articulus fidei. »** — 1° Si consideretur mundus absolute, abstrahendo a characteribus quos nunc præbet, non potest apodictice demonstrari mundum conditum esse in tempore. Demonstratio quippe illa fieri nequit neque ex parte causæ intrinsecæ, scilicet ex parte essentiæ, quia principia essentialia abstrahunt ab omni tempore et competunt rei independenter ab accidentibus, tempus porro est accidens rei creatæ; neque ex parte causæ efficientis, scilicet Dei ; tum quia voluntas Dei agit pro suo libitu nec investigari potest nisi circa ea quæ absolute necesse est Deum velle, non autem circa creaturas contingentes ; tum quia virtus Dei creantis non est minor ab æterno quam nunc nec idcirco major fit quia operatur in tempore. Ergo demonstrari nequit mundum in se absolute inspectum in tempore incepisse. Ergo non ratio, sed sola fides *cum omnimoda certitudine* dicit : Mundus incepit in tempore.

2° Si consideretur autem mundus ut nunc est, multi tenent repugnare ejus creationem ab æterno, quia constat esse periodos geologicas quæ novitatem important, et entia successiva quæ non potuerunt ab æterno existere. Quapropter card. Zigliara concludit : « Existimo autem mundum uti nunc est non potuisse ab æterno creari[1]. » — Reponi tamen potest : Si considerentur *talia* entia successiva, talesque mutationes geologicæ, liquet omnino hæc esse in tempore, at repugnante absolute ut *ante hanc* mutationem fuerit alia et alia prior, quin unquam ad principium deveniatur ? Ratio nequit cum omninoda certitudine respondere, quum sit duplex sententia probabilis,

1. *Cosmol.*, lib. I, c. III, art. 2.

ut mox dicetur. Quocirca iterum concludimus : Ratio sibi relicta nequit cum certitudine absoluta dicere : Mundus incepit in tempore, sed sola fides *absque ulla errandi formidine* id pronuntiat.

Sub hoc respectu omnes possunt et debent conclusioni D. Thomæ adhærere : mundum incepisse est articulus fidei, id est novitas mundi est veritas quam ratio non demonstrat *apodictice*, sed sola fides invicte asserit.

II. **De quæstione autem controversa, an possit ratio demonstrare repugnantiam creationis ab æterno, neque Scriptura neque Patres aliquid certi decernunt.**

Scriptura id unum intendit, res omnes a Deo conditas esse in tempore, nec ullam creaturam *ex se* habere ut sit æterna. Utrum vero possit Deus ab æterno et liberrimo consilio aliquid creare, nullus citari potest textus qui id inficietur.

Patres Apologetæ ostendunt contra pantheistas et dualistas nullam creaturam esse *natura sua* æternam. Hoc sensu dicit Tertullianus, contra Hermogenem et Marcionem propriam esse solius Dei *prærogativam nullius initii et nullius finis*[1]. Creatura scilicet *vi sui* habet initium et finem. At potestne Deus ipse operari ad extra simul ut est, et, quia est ab æterno, potestne creare ab æterno ? De hoc silent Patres.

Eodem sensu docet Ambrosius id quod habet finem non posse carere principio, quatenus creatura habet *ex se* ut sit in tempore[2]. Et S. Fulgentius : « Dedit rebus... ut sint, *non tamen sine initio, quia nulla creatura ejusdem naturæ est cujus est Trinitas*[3]. » Scilicet, Deus præstare nequit rebus ut ipsis competat, tamquam aliquid *proprium*, esse sine initio, quia jam ejusdem forent naturæ ac Trinitas ; at potestne Deus operari ab æterno et condere aliquid ab æterno ? De hoc non movetur quæstio.

Nec aliter loquuntur Patres Græci. S. Athanasius exponit, contra Arianos, Verbum non esse factum seu non

1. TERTULL., *Adv. Hermog.*, c. IV ; *P. L.*, II, 125, 201.
2. Cf. S. AMBROS., *Hexaemer.*, lib. I, c. III ss. ; *P. L.*, XIV, 127-142.
3. S. FULGENT., *De Fide ad Petrum*, c. III, n. 25 ; *P. L.*, XL, 761.

esse creaturam, quia est æternum[1], nempe vi sui et essentia. Quod etiam repetunt S. Basilius, S. Gregorius Nyssenus, S. Cyrillus Alexandrinus. Verba enim S. Basilii : « Nos autem ejusdem insaniæ esse putamus tum creaturæ æternitatem adscribere, *tum creaturæ Dominum* hoc testimonio privare », manifeste intendunt æternitatem quæ *vi naturæ* competit. In eundem sensum trahi commode potest quod scribit S. Joannes Damascenus : « Creatura, cum voluntatis Dei sit opus, non est Deo coæterna. Non enim *natura* fert ut quod ex nihilo ad esse provectum est, coæternum sit ei qui principio caret, estque semper[2]. » — Quod nempe ex nihilo producitur habet *ex se* et natura ut sit in tempore. Potest ne tamen Deus, qui est ab æterno, operari ab æterno et creare ab æterno ? Nullatenus probatur Patres id de Deo unquam negasse, quum potius constet illos de hoc puncto non quæsivisse.

III. **Theologi priores vel coævi S. Thomæ.** — Citatur S. Anselmus tamquam patronus sententiæ negantis : « Quoniam vera æternitas principii finisque meta carere intelligitur : quod nulli rerum creaturarum convenire, eo ipso quod de nihilo factæ sunt, convincitur[3]. » — Verum id accipi potest de illa æternitate quæ creaturæ conveniat ex natura ; non enim constat S. Anselmum negasse Deum operari et creare posse ab æterno.

Clarissime autem Richardus a S. Victore asserit repugnantiam æternæ creationis : « *Quidquid ex creatione esse accipit, fuit procul dubio quando omnino nihil fuit ; alioquin ex nihilo creari non potuit*[4]. »

Quum vero averroistæ contenderent mundum non solum potuisse ab æterno existere, sed reapse exstitisse, doctores catholici, quo facilius illos refellerent, docent jam repugnare creaturam ab æterno. Quam repugnantiam

1. S. ATHANAS., *Orat.* I contr. *Arian.*, 14, 29 ; *P. G.*, XXVI, 42, 72 ; S. BASIL., *Cont. Eunom.*, II, 17 ; *P. G.*, XXIV, 608 ; GREGOR. NYSSEN., *Cont. Eunom.*, I ; *P. G.*, XLV, 364 ; S. CYRILL. ALEXANDR., *Thesaur. assert.*, XXII, col. 492-497, 513, 529.
2. JOAN. DAMASC., *Orthod. Fid.*, lib. I, c. VIII ; *P. G.*, XCIV, 814.
3. S. ANSELM., *Monol.*, XXIV ; *P. L.*, CLVIII, 178.
4. RICHARD. A S. VICTORE, lib. II, c. IX.

tuentur B. Albertus, S. Bonaventura[1] ; imo illam tanti faciebant magistri tempore S. Thomæ, ut Angelicus Doctor contra ipsos opus scripserit : *De æternitate mundi contra murmurantes*.

Docet autem S. Thomas, sive in hoc opere, sive in comment. *Sent.*, sive in lib. II *Cont. Gent.*[2], nondum esse demonstratam hujusmodi repugnantiam, et admittit possibilitatem æternæ creationis etiam pro entibus *successivis*, in quibus distinguuntur *dies*, *circulationes*, corruptiones, etc.

Ad hominem quod attinet, repugnantia creationis æternæ induceretur ex ratione entis *successivi simul et permanentis*, quia sic haberetur numerus actu infinitus. Angelicus porro non directe solvit difficultatem, sed reponit esse rationem *particularem*, quæ non impedit quominus *aliqua* creatura potuerit esse ab æterno.

IV. **Theologi post S. Thomam.** — Ægidius Romanus adhæret sententiæ Doctoris Angelici et concludit rationes quæ contra mundi æternitatem afferuntur *non esse demonstrationes*[3]. Hervæus quoque Angelico adhaeret[4]. Scotus potius anceps remanet[5].

Thomistæ generatim sequuntur suum Magistrum, licet plures possibilitatem restringant ad creaturas permanentes, quod etiam admittit Suarez. Recentiores *communius* eligunt sententiam negantem, saltem si sermo sit de entibus sucessivis[6].

Doctrinam tamen thomisticam optime vindicant Liberatore, Illm. Esser., O. P., Sertillanges, O. P., P. Pègues, O. P., etc[7].

1. B. ALBERT. M., *Summ.*, II P., Tr. I, q. IV, memb. II, a. 5 ; S. BONAVENTURA, *IV Sent.* dist. 1, I P., a. 1, q. II.
2. Cf. *IV Sent.*, dist. 1, q. I, a. 5 ; *II Const. Gent.*, c. XXXVIII.
3. AEGIDIUS, *IV Sent.*, dist. 1, q. IV, a. 1, 2.
4. HERVAEUS, *De aeternit. de mundi*, q. II.
5. SCOT., *IV Sent.*, dist. 3, q. III.
6. Cf. LAURENT JANSSENS, Comment. in h. l. Cf. Thomæ.
7. ESSER, O. P., *Opusc. De æternitate mundi* ; SERTILLANGES, *Revue Thomiste*, sept. et nov. 1897, janv. 1898 ; P. PÈGUES, Comment. in h. l.

V. **Quid concludendum.** — Plena remanet libertas in illa controversia, quæ est *secundi* omnino momenti ; at nullam deprehendimus rationem recedendi a sententia S. Thomæ. Rationes enim quas urgent recentiores fuerunt jam ab Angelico versatæ, nec ullatenus præstant demonstrationem.

Sententiam ergo quæ tuetur possibilitatem æternæ creationis etiam respectu speciei humanæ *vere ac solide probabilem* existimamus : tum quia, si Deus non potest creare ab æterno, videtur impotens, quasi accresceret ipsi virtus *ex* tempore ; tum quia difficultatibus congrua affertur responsio ; imo et ipsi argumento ex quo volunt inducere incommodum numeri actu infiniti ; si quidem reponunt alii animas quæ successive creantur nunquam efficere multitudinem *actu* infinitam, quia *id quod additur præexistenti numero est semper pars finita*, seu clausa a parte post, finitum autem additum finito non facit infinitum, ac proinde nunquam esset infinitum *a parte post*[1].

---

1. Quoad cæteras difficultates, cf. nostr. *Curs. Philos. Thomist.*, II, 71-79.

QUÆSTIO QUARTA

De rerum distinctione

AD Q. XLVII-XLIX S. THOMÆ

Multa diligentia exponit S. Doctor quomodo distinctio a. 1, et inæqualitas rerum, a. 2, sint ab ipso Deo et qua ratione mundus sit unus, a. 3 ; deinde quæstionem de malo perfecte versat, q. XLVIII et XLIX.

ARTICULUS PRIMUS

DE IPSA RERUM DISTINCTIONE ET INÆQUALITATE AC MUNDI UNITATE

AD Q. XLVII S. THOMÆ

I. **Quadruplex errorum classis**[1]. — Prima est materialistarum, qui et mundi originem et rerum distinctionem a casu repetunt. Secunda est Anaxagoræ, qui hanc distinctionem repetit a materia. Tertia, ex contrarietate a principiorum agentium sicut opinatur Avicenna, cujus theoria sic breviter resumitur : Deus se intelligendo produxit intelligentiam primam ; intelligentia autem prima triplicem habet fecunditatem et vera trilogia in ipsa deprehenditur : quatenus intelligit Deum, producit intelligentiam secundam, quatenus intelligit suam potentiam, producit corpus mundi, quatenus intelligit suum actum, producit animam mundi. Quarta est Platonicorum, qui distinctionem illam varietati meritorum et demeritorum adscribunt.

1. De singulis legatur ipse Doctor Angelicus in *II Cont. Gent.*, cap. XXXII-XLIV.

II. **Fides catholica.** — Scriptura tribuit ipsi Deo rerum distinctionem. Nam series narrationis genesiacæ ostendit imprimis Deum condentem omnia, scilicet cælum et terram, ac deinde dividentem lucem a tenebris et singula distinguentem. Apud prophetas exhibetur Deus « faciens *omnia*, extendens *cœlos* solus, stabiliens *terram*[1]. » S. Joannes idem asserit, dum testatur per Verbum *omnia* esse facta et sine ipso *nihil* prorsus esse factum : unde, quum distinctio rerum sit vera perfectio et pulchritudo, est per Verbum facta.

S. Paulus exponit non solum universum in genere, sed et singula quæ distinctionem rerum efficiunt, sive visibilia sive invisibila, esse in ipso Filio condita[2]. Conc. Later. IV, asserit Deum esse creatorem omnium, visibilium et invisibilium, et triplicem distinctionem Deo attribuit, scilicet in creaturam *angelicam*, *mundanam* et *humanan*[3]. Additque concilium Vaticanum, *secundum totam suam substantiam*[4], ut innuat omnia quæ sunt in rebus et ad eorum distinctionem concurrunt esse a Deo. Conc. Florentinum profitetur omnia quæ sunt in creaturis esse bona et ab unico principio Deo procedere[5].

III. **Rationes theologicæ.** — Arg. I^{um} (contra primum errorem). Quod est optimum in quolibet effectu est ab agente per se intentum, nec casu oritur. Porro quod in mundo est optimum est distinctio, varietas, et ordo, in quibus divina bonitas repræsentatur. Ergo illa distinctio est a Deo per se intenta, nec ullatenus casualis censeri potest.

Arg. II^{um} (contra alterum errorem). Materia est a Deo creata. At creatum nequit esse primum distinctionis principium, sed oportet illam distinctionem in altiorem causam reducere. Insuper, materia est propter formam et non e converso, ac proinde, nedum possit materia esse

1. Isai., xliv, 24.
2. *Colos.*, i, 16.
3. Cap. *Firmiter*; Denzinger, 429.
4. Conc. Vatic. Const. *de Fid.*, can. V.
5. Decret. pro Jacobitis; Denzinger, 706.

principium distinctionis, oportet, e contra, ut distinctio materiæ a forma repetatur.

Arg. III^{um} (Contra tertium errorem).

Quum vis creatrix sit prorsus incommunicabilis, nullum agens creatum, etsi dicatur intelligentia prima, nequit producere ea quæ nonnisi per creationem fiunt. Sed plura sunt, ut animæ et spiritus, quæ per solam creationem producuntur. Ergo. — Insuper, quum effectus debeat causæ proportionari, oportet ut optimum in causam perfectam et optimam reducatur. Atqui distinctio in rebus universi est optimum, quod Dei perfectionem repræsentat. Ergo in solam causam optimam, nempe Deum, reducitur.

Contra quartam formam sufficiat animadvertere merita non esse primam causam, sed causam supponere ex qua oriantur; esse quid accidentale, dum diversitas formarum est essentialis.

Argumentum directum. Deus producit res ad bonitatem suam communicandam et repræsentandam, et hic est præcipuus creationis finis, ut supra ostensum est. Atqui non potest per unam creaturam sufficienter repræsentari divina bonitas : quum enim bonitas, quæ est in Deo simpliciter et uniformiter, sit in creatis multipliciter et divisim, quumque omne ens creatum sit finitum et restrictum, oportet ut quod in uno nequit plene relucere, in pluribus non solum numero, sed et specie distinctis manifestaretur. Ergo debuit Deus distinctionem rerum in multas species intendere et efficere.

IV. **Sicut distinctionis, ita et inæqualitatis rerum causa est Deus** (a. 2). — Hæc est doctrina fidei contra Origenem, qui finxit creaturas rationales fuisse primo æquales, ac deinde, per liberum arbitrium, inæquales evasisse, ita scilicet, ut illæ quæ ad Deum conversæ sunt, fuerint ad diversos angelorum ordines, secundum diversa merita, assumptæ, et quæ aversæ sunt a Deo, fuerint diversis corporibus, secundum diversa opera, alligatæ.

Scriptura tradit omnem creaturam esse bonam, non secundum merita hominum, sed secundum quod a Deo procedit, exhibetque Deum condentem singulas creaturas et species, nobiliores et inferiores, et concludit : « Viditque

Deus cuncta quæ fecerat et reant *valde bona*[1]. » Libri Sapientiales docent omnia quæ in mundo sunt, etiamsi in ordine diverso existant, ut vita et mors, esse a Deo et universa *bona valde*[2].

Errorem Origenis expresse confutat S. Augustinus[1] anathematizatque Vigilius Papa (543)[3].

Ratio theologica S. Thomæ ipsam veritatis radicem aperit. Jam ostensum est Deum esse auctorem distinctionis formalis. Atqui auctor distinctionis formalis est etiam auctor et causa inæqualitatis. Ergo causa inæqualitatis rerum est Deus.

Explicatur argumentum. Duplex est distinctio : *formalis* in his quæ differunt specie, *materialis* in his quæ differunt numero. Quum autem materia sit propter formam, oportet ut distinctio materialis sit propter formalem, et idcirco individua non multiplicantur nisi propter conservationem speciei. Jamvero distinctio formalis necessario inæqualitatem inducit ; nam formæ rerum sunt sicut numeri, in quibus species variatur secundum additionem vel subtractionem unitatis, et eapropter species ita sunt in quadam hierarchia ordinatæ, ut planta sit perfectior lapide, animal perfectius planta, homo perfectior animali. Hinc liquet causam distinctionis formalis esse quoque causam inæqualitatis, ut inde resultet decor universi.

Quocirca Deus simul et distinctionem et inæqualitatem et pulchritudinem mundi intendebat in ipso decreto quo voluit mundum condere.

V. **De mundi unitate** (a. 3). — **Mundus est unus, non quidem unitate substantiæ, sed unitate ordinis.**

Scriptura et Traditio, licet non versent quæstionem de possibilitate plurium mundorum, asserunt tamen præsentem mundum esse unum, eo sensu quod universa ab *eodem auctore* Deo procedant[4], et ad *eundem finem* Deum ordinentur. Hinc definit concilium Vaticanum *mundum*

1. *Genes.*, I, 31.
2. *Eccli.*, XI, 14 ; XXXIX, 21 ; S. AUGUSTIN, *De Civit. Dei*, lib. II, c. XXIII, et lib. XI, c. XXI.
3. DENZINGER, 203 ss.
4. Cf. *Ephes.*, IV, 5 ; *I Tim.*, II, 5.

resque omnes, quæ in eo continentur, et spirituales et materiales, secundum totam suam substantiam, a Deo ex nihilo esse productas, et mundum ad Dei gloriam esse conditum[1].

Ratio autem conclusionem manifeste probat. Liquet imprimis non esse unitatem substantiæ, quum mundus multis, non solum specie sed et genere deversis, constet naturis.

Unitas autem ordinis importat ut omnia quæ sunt in mundo ab eadem causa efficiente proveniant et ad eundem finem tendant et inter se mutuo quodam vinculo connectantur et colligentur. Atqui universa mundi entia eandem habent causam efficientem Deum, et eandem causam finalem, scilicet Dei gloriam, et inter se duplici vinculo coaptantur, nempe *dynamico* seu causalitatis, quatenus alia in alia agant, vel mutua attractione, vel mutua actione et passione ; ac *teleologico*, seu finalitatis, quatenus alia aliis inserviant, ut mineralia plantis, plantæ animalibus, animalia homini, et omnia in unum finem, sive singulis proprium, sive omnibus communem, conspirent[2].

VI. **Licet autem Deus crearet alios et innumeros mundos, nostro perfectiores, haberent semper aliquam unitatem ordinis.** — Nam eamdem semper primam causam efficientem et finalem respicerent ; convenirentque vel in intelligere, vel in sentire, vel in vivere, vel saltem in esse ; et mutuam inter se exsererent operationem, ut possent in finem tendere : quia, cum non forent suus finis, deberent ad finem proprium operatione se ciere, et in finem communem operatione aliquatenus communi conspirare. Sapientis quippe est ordinare, scilicet non dissipatos effectus producere, sed omnes in unam compaginem cum debita harmonia adigere. Quicumque ergo admittunt aliquam sapientiam ordinantem debent eo ipso quamdam mundi unitatem profiteri[3].

1. Can. 5 ; DENZINGER, 1805.
2. Cf. Vol. I *De Deo Uno Trino*, p. 53.
3. Cf. *Curs. Philos. Thomist.*, II, p. 68-70.

ARTICULUS SECUNDUS

DE MALO

AD Q. XLVIII S. THOMÆ

I. **Quæstio dogmatica.** — Non ad philosophiam solam spectant quæstiones de malo, sed dogma utique respiciunt, propter innumeros errores, qui notionem veri Dei veræque creationis pervertere tentarunt quosque debuit Ecclesia compescere et damnare.

Antiquissimus igitur est error[1] a Babylone, Chaldæa et Persia derivatus etiam ad Græcos, præsertim Pythagoricos, quem postmodum Mani et Manichaei in systema adegerunt, duo vigere principia opposita, nempe Lucis, in quo bonum omne includitur, et Tenebrarum seu Mali. Regno lucis præsidet Deus, regno autem tenebrarum præsidet Satanas, Diabolus. Sic igitur creatio materialis est mixtio quædam boni et mali, et idcirco debet homo a materia abstinere.

Quapropter Manichaeus perfectus triplex debet ferre signaculum : nempe *signaculum oris*, ut ab impuris elementis caveat, *signaculum manus*, ne tangat res in quibus includuntur elementa tenebrarum, *ac signaculum sinus*, ut a copula et matrimonio abstineat.

Qui error per totum Orientem diffusus est, præsertim in partibus Persiæ, Indiarum et Sinarum, ac sæculo IV in Armenia, deinde in Bulgaria ac Macedonia, ac demum in Italia, Germania, Gallia, Anglia et cæteris Europæ partibus, ubi propugnatores habuit catharos et Albigenses.

Quocirca maxime ad theologiam dogmaticam spectat veram de malo tradere doctrinam.

II. **Definitio mali ex ratione boni accipitur** (a. 1). — Unum oppositorum ex altero cognoscitur, sicut tenebræ

1. Cf. TIXERONT, *Histoire des dogmes*, I, 433 ss.

per lucem. Porro malum est oppositum boni. Ergo et ex ratione boni potest accipi et definiri malum. « Si malum accipiatur quasi concrete ut subjectum quod dicitur malum, opponitur contrarie, sicut vitium contrarie virtuti opponitur ; si vero accipiatur formaliter, ut ratio secundum quam aliquid dicitur malum, opponitur privative, et ita definitur : *Privatio boni debiti*... vel boni debiti sibi, ut cum quid dicitur in se malum; vel boni debiti alteri, ut cum quid dicitur malum seu nocivum alteri.

Hinc intelligitur effatum : *Malum distat et abente simpliciter et a non ente simpliciter*, quia neque est sicut habitus neque sicut pura negatio, sed sicut provatio[1]. »

I. **Bonum et malum in moralibus** (ad 2). — In moralibus privatio debitæ ordinationis in finem constituit differentiam constitutivam quæ malum a bono discernit. « Bonum et malum, ait Angelicus, non sunt differentiæ nisi in moralibus, quæ recipiunt speciem ex fine, qui est objectum voluntatis, a quo moralia dependent. Et, quia bonum habet rationem finis ; ideo bonum et malum sunt differentiæ specificæ in moralibus; bonum per se, sed malum in quantum est remotio debiti finis... Unde malum, in quantum malum, non est differentia constitutiva, sed ratione boni adjuncti. »

IV. **Hinc omnino liquet bonum non esse naturam, sed omnem naturam esse bonam.** — Nam bonum dicitur quod est appetibile. Omnis porro natura est appetibilis. Ergo est bona. Declaratur min. Quum omnis natura appetat suum esse suamque perfectionem, liquet omnino esse cujuslibet naturæ et idcirco ipsam naturam habere rationem boni.

Confirmatur. Omnis natura vel est potentia, vel actus, vel compositum. At malum non est potentia vel actus, sed illorum privatio, nec compositum, sed potius illius corruptio. Ergo nulla natura est malum.

Quæ doctrina est omnino de fide[2]. Dicit quippe Apósto-

1. *Curs. Philos. Thomist.*, V, 142, 143.
2. *Tim.*, IV, 4.

lus : « Omnis creatura Dei *bona* est. » Et S. Augustinus : « Mala igitur natura dicitur quæ corrupta est : nam incorrupta utique bona est. Sed etiam ipsa corrupta, *in quantum natura est, bona est ; in quantum corrupta est, mala est*[1]. »

Ecclesia fidem hanc professa est dum praxi et vita sua Gnosticos et Manichæos damnavit et in conciliis « Manichæorum anathematizat *insaniam*, qui duo principia posuerunt, unum visibilium, aliud invisibliium[2]. »

V. **Inde etiam apparet qua ratione malum dicatur agere** (ad 4). — Non dicitur agere per se et ratione sui, sed ratione boni cujus est privatio. Non enim potest agere ratione sui *formaliter*, eo quod omnis forma sit bonum quoddam; nec *efficienter*, quia omnis actio est ab aliqua forma et idcirco a bono ; nec *finaliter*, quia omne quod desideratur ut finis est perfectio aliqua. Itaque nec agit nec desideratur nisi ratione boni adjuncti.

VI. **Malum existit realiter in mundo non ut ens quoddam positivum, sed ut realis privatio seu realis corruptio** (a. 2).

De fide est existere malum, imo tota christiana œconomia ad hoc reducitur, ut venerit Filius Dei in hunc mundum ut nos a *malo* physico et morali *liberaret ;* sicut ipse Christus nos monet ut in oratione Deo dicamus : *Libera nos a malo.*

Quum igitur existat malum, assignanda est ratio cur sit, et hæc ex perfectione universi desumitur.

Requirit perfectio universi quandam inæqualitatem, quæ importat ut omnes gradus bonitatis, saltem generici, in mundo concurrant. Porro gradus illi bonitatis ita disponuntur ut sit aliquod ens quod nullatenus deficere possit, et aliud quod, licet non deficiat in esse ipso, sicut substantia incorruptibilis, deficere tamen possit in operatione, et aliud quod etiam in esse deficere queat. Ergo requirit perfectio mundi ut existant entia defectibilia in esse vel in operatione. Atqui ratio mali in hoc consistit ut aliquid

1. S. AUGUSTIN., *De natura boni contr. Manich.*, c. VI ; *P. L.*, XLII, 553.
2. Conc. Florent., Decret. pro Jacobitis ; DENZINGER, 707.

a bono deficiat. Ergo perfectio mundi requirit ut quoddam malum in rebus inveniatur.

Id porro requirit, non quidem ut sit natura mala, sed ut sint entia bona quæ *realiter* careant seu *priventur* aliquo bono vel perfectione sibi debita ; ac proinde non existit malum nisi propter *majus* bonum. Hinc effatum S. Augustini : « *Melius* (Deus) *judicavit de malis bene agere*, quam mala nulla esse permittere[1]. »

VII. **Ex quibus iterum sequitur malum esse in bono tamquam in subjecto** (a. 3). — Bonum quippe non est natura quædam, nec mera *negatio*, secus ea quæ nullo modo sunt mala essent ; sed est *privatio* boni debiti. Atqui omnis privatio requirit subjectum : si enim datur privatio, datur utique aliquid quod privatur, et idcirco idem est subjectum privationis et formæ. Ergo debet esse aliquod mali subjectum. Sed omne subjectum est ens et omne ens est bonum. Ergo non nisi bonum est subjectum mali.

VIII. **Malum non potest totaliter destruere bonum ; sed, licet removeat totaliter bonum sibi oppositum, nunquam tamen destruit subjectum in quo est, neque totaliter destruit habilitatem subjecti ad bonum, tametsi minuat** (a. 4). — Triplex in rebus invenitur bonum : subjectum scilicet, ac forma, seu perfectio ei naturaliter debita, et capacitas respectu formæ, seu habilitas ad actum, sicut in homine est materia ut subjectum, anima ut forma, et habilitas ad bonum. Ex hoc autem triplici bono, secundum, nempe forma, totaliter tollitur per malum, sicut vita totaliter subtrahitur per mortem : nam malum est privatio boni debiti, et ideo præcise quod privet bono, evacuat bonum.

Primum vero, scilicet subjectum, nec tollitur nec minuitur per malum, sicut nec materia per mortem. Malum quippe nec aufert nec minuit id cui non opponitur ; jam vero malum non opponitur subjecto sed formæ. Ergo subjectum nec tollitur nec minuitur.

1. S. AUGUSTIN., *Enchiridion*, c. XXVII ; *P. L.*, XL, 245.

Tertium autem, scilicet habilitas, minuitur. Sicut enim augeri potest habilitas, scilicet intensior fieri per dispositiones convenientes, ita potest minui, id est remissior fieri, per dispositiones contrarias. Hinc tantum minuitur quantum illæ dispositiones contrariæ inducuntur ; at, quia intentio et remissio nequit esse infinita, nunquam potest ita minui habilitas ad bonum ut totaliter subtrahatur.

Quocirca malum nunquam potest esse integrum, quia, si non est subjectum in quo sit malum, nec malum erit, juxta axioma Philosophi : « *Si malum integrum sit, seipsum destruet*[1]. » Concinit S. Augustinus : « Ubi autem nullus modus, nulla species, nullus ordo est, nullum bonum, nulla natura est[2]. »

IX. **In præsenti statu naturæ lapsæ malum creaturæ rationalis est pœna vel culpa** (a. 5). — Hæc conclusio ad dogma catholicum refertur, quatenus supponit traduci peccatum originale, Christum in hunc mundum venisse, ut nos liberaret a malo culpæ in præsente vita, a malo etiam pœnæ in æterna vita, et aliunde afflictiones quas justi patiuntur non inferri propter propria eorum peccata.

Recolatur malum dici *physicum* quatenus est privatio cujusdam perfectionis quæ *naturæ* debetur, *morale* autem quatenus est aliquid non conforme regulis *morum*. *Culpa* est malum *operationis*, quatenus vel non fit operatio vel non eo modo fit quo fieri deberet ; *pœna* autem est malum quod patitur *agens* propter culpam.

Divisio porro per culpam et pœnam non est divisio mali physici simpliciter, quia in creaturis irrationalibus datur malum quoddam quod neque culpa est neque pœna ; et cæterum potuisset in statu naturæ puræ existere malum, ut morbus, mors, etc., quin rationem culpæ vel pœnæ susciperet. Intelligitur itaque conclusio de statu naturæ lapsæ et pro creaturis rationalibus. Istis porro peculiari modo tribuitur malum, eo quod bonum oppositum eis peculiari modo conveniat.

1. ARISTOT., IV ; *Ethic.*, cap. V (al. XX).
2. S. AUGUSTIN., *De natura Boni cont. Manich.*, c. XXIII ; *P. L.*, XLII, 558.

Quum malum sit privatio perfectionis debitæ, eo modo dividitur, sicut ipsa perfectio. Atqui duplex est in rationali creatura perfectio, una quidem ex parte actus primi, altera autem ex parte actus secundi. Ergo duplex malum seu duplex privatio, ex parte scilicet actus primi et ex parte actus secundi. Jamvero ex parte actus primi habet rationem pœnæ, ex parte vero actus secundi habet rationem culpæ. Ergo malum creaturæ rationilis recte dividitur in malum culpæ et malum pœnæ. Explicatur. Prima quidem perfectio rei debita ex parte substantiæ attenditur, et est forma vel integritas rei ; altera vero ex parte operationis consistitque in debito operandi modo. Hinc innotescit duplex esse malum, scilicet unum quod est privatio formæ vel alicujus ad rei integritatem pertinentis, et hoc est malum rei, seu ex parte actus primi ; alterum autem, quod est privatio debiti modi in operando et est malum operationis, seu ex parte actus secundi.

Malum porro rei habet rationem pœnæ. Nam pœna est quod contrariatur voluntati et per divinam Providentiam ordinantur ad ultionem culpæ. Atqui omnia mala rei in agentibus voluntariis ordinantur ad ultionem culpæ vel actualis vel originalis : hæc est enim summa fidei catholicæ, creaturam rationalem conditam fuisse in statu innocentiæ, in quo nulli privationi subjacebat quoad animam aut corpus, sed omnia in plena integritate consistebant, et idcirco, si nunc malo ex hac parte subditur, id fit propter culpam aut actualem aut originalem. Ergo.

Malum autem operationis habet rationem culpæ. Consistit enim culpa in voluntario defectu operationis debitæ : liquet sane culpandum omnino esse illum qui est dominus operum suorum et tamen non agit quando vel quomodo deberet. Atqui malum operationis, prout explicatum est, est proprie defectus voluntarius operationis debitæ, quatenus vel non fit vel non eo modo quo fieri deberet. Ergo malum operationis rationem habet culpæ.

X. **Plura notatu digna.** — Licet causa *remota* tribulationum quæ in præsenti statu hominibus eveniunt sit originale peccatum, non tamen dici potest : causam *proximam* malorum quæ patiuntur tales homines esse pro-

pria ipsorum peccata. Causa quippe hujusmodi et finis possunt assignari : sive majus meritum ipsorum, quod inde augetur et perficitur, juxta illud : « Quia *acceptus eras Deo, necesse fuit ut tentatio probaret te* »; sive exemplum aliorum, juxta illud : « Ut posteris daretur exemplum patientiæ ejus, sicut et sancti Job[1] » ; sive gloria Dei, quæ inde manifestatur : « Neque hic peccavit neque parentes ejus, sed ut manifestentur opera Dei in illo[2]. » Quapropter merito damnatur hæc propositio Baii : « Omnes omnino justorum afflictiones sunt ultiones peccatorum ipsorum : unde et Job et martyres quæ passi sunt, propter peccata passi sunt[3]. »

Recolatur etiam *tentationem* non esse novum ac speciale genus mali a pœna et culpa distinctum (ad 3). Ex parte quidem tentantis, qui vult in peccatum inducere, est semper culpa ; ex parte vero tentati, si consentit, seu si immutatur in malum a tentante, incidit in culpam ; si autem resistit, non incurrit malum, sed auget meritum.

XI. **Culpa plus habet de ratione mali quam pœna** (a. 7). — Quæ propositio, licet non sit his terminis definita, resumit tamen doctrinam fidei ; nam clamat ubique fides catholica sufferenda esse omnia mala physica, ut vitetur malum culpæ, castigandumque esse corpus[4], eruendosve oculos, mortemque eligendam, ne admittatur peccatum[5].

Liquent omnino rationes theologicæ. Id sane quo quis fit proprie et simpliciter malus est majus malum quam id quo fit malus secundum quid. Atqui homo fit proprie et simpliciter malus propter malum, non pœnæ, sed culpæ. Ergo majus est malum culpæ quam pœnæ. Prob. min. Quum principale hominis bonum consistat in operatione et præsertim in operatione ordinata, quæ est bonus usus rerum habitarum et qua finem suum ultimum attingit, idcirco principale hominis malum consistere debet in operatione inordinata, qua male utitur rebus et a fine suo ultimo avertitur. Atqui ratio culpæ habetur in illa operatione inordinata qua homo avertitur a suo fine ultimo per malum voluntatis usum. Ergo culpa est præcipuum malum, seu plus habet de ratione mali quam pœna.

1. TOBIAS., II et XII.
2. JOAN., IX, 3.
3. Propos. 72 ; DENZINGER, 1072.
4. *I Cor.*, IX, 23.
5. MATTH., V, 29.

Insuper. Quod bono divino opponitur est majus malum eo quod bono creaturæ tantum opponitur. Atqui culpa opponitur bono divino et pœna bono creaturæ ; nam culpa opponitur impletioni divinæ voluntatis et amori quo debemus amare bonum divinum ut est in se, dum pœna divino bono non opponitur, nisi quatenus illud participatur a creatura.

Quapropter potest esse Deus auctor mali pœnæ, nullatenus autem mali culpæ.

ARTICULUS TERTIUS

DE CAUSA MALI

AD Q. XLIX S. THOMÆ

I. **Malum nonnisi a bono causatur** (a. 1). — Est corollarium eorum quæ de notione mali disseruimus. Malum, utpote privatio boni debiti, provenit ex aliqua causa rem extra suam dispositionem trahente, vel impediente. Sed causa hujus modi est ens et idcirco bonum. Ergo malum a bono causatur.

Confirmatur. Omnis causa est vel materialis vel formalis, vel finalis vel efficiens. Sed omnes causæ habent rationem boni : materialis quidem, cum sit ens in potentia, est eadem ratione bonum ; formalis autem, utpote actus, est bonum actu ; finalis vero, quia appetitur, est bonum, cum bonum sit quod omnia appetunt ; agens quoque est actus, et idcirco bonum actu.

II. **Bonum potest esse mali causa materialis, seu subjectum : causa autem efficiens, non per se, sed per accidens ; causam vero formalem et finalem malum non habet** (a. 1). — Jam ostendimus malum, utpote privationem boni debiti, esse in *subjecto* quod reapse privatur, et idcirco habere causam materialem, quæ nonnisi ens et bonum esse potest.

Causam formalem non habet malum, cum potius sit privatio formæ ; nec causam finalem, eo quod sit privatio ordinis in finem ; nec rationem utilis, si quidem utile dicitur quod ordinatui in finem.

Causa autem efficiens mali est bonum eo modo quo malum potest habere causam. Atqui malum non potest habere causam per se, sed per accidens dumtaxat. Ergo bonum est causa efficiens mali solum per accidens. Prob. min. Produci potest malum vel in actione vel in effectu. In utroque autem casu producitur per accidens. Ergo. —

Malum quidem in actione non provenit ex virtute, sed ex defectu virtutis ; sicut in pueris defectus in motu provenit ex debilitate virtutis motivæ ; vel ex indispositione instrumenti, sicut claudicatio ex curvitate tibiæ. Atqui *accidit* agenti quod defectum virtutis patiatur, siquidem agit non in quantum deficit a virtute, sed in quantum habet virtutem. Ergo malum in actione per accidens tantum producitur. Hinc axioma : *Malum non habet causam efficientem, sed deficientem*[1].

Malum autem in effectu potest ex triplici capite provenire : vel ex virtute agentis, quando ad formam intentam ab agente sequitur alterius formæ privatio, ut quando ignis comburit domum, et tunc defectus non est per se et in effectu agentis, sed in alio et per accidens, quatenus ignis, inducendo propriam formam, corrumpit aliam per accidens ; vel ex defectu virtutis, ut quando ignis non calefacit, quia est debilis, et hoc est etiam per accidens, quia accidit agenti, ut diximus, pati defectum virtutis ; vel demum ex indispositione materiæ, quæ non recipit actionem ignis agentis, et hoc etiam accidit agenti.

Unde concluditur non competere malo causam efficientem per se, sed solum per accidens.

III. **Deus nullo modo est causa mali culpæ ; est autem causa mali physici et pœnæ non per se, sed per accidens** (a. 2).

Prima pars est de fide, tum ex Scriptura, ubi frequenter dicitur *Deus non volens iniquitatem ;* tum ex definitionibus Ecclesiæ. Conc. Later. IV profitetur malum culpæ ortum esse a creaturæ libertate : « Diabolus enim et alii dæmones *a Deo quidem creati sunt boni*, sed ipsi per se facti sunt mali : Homo vero diaboli suggestione peccavit[2]. » Conc. Florentinum prædicat : « *Bonas quidem* (creaturas), *quia a summo bono factæ sunt*[3]. »

1. Ad rem S. Augustinus : « Tunc enim, cum aliquid faciunt, *causas habent efficientes ;* in quantum deficiunt, et ex hoc mala faciunt... *causas habent deficientes.* » *De Civit. Dei*, lib. XII, c. VIII ; *P. L.*, XLI.
2. Cap. *Firmiter ;* DENZINGER, 428.
3. Decret. pro Jacobitis ; DENZINGER, 706.

Conc. Tridentinum definit : « Si quis dixerit non esse in potestate hominis vias suas malas facere, sed mala opera, ita ut bona, Deum operari, non permissive solum, sed etiam proprie et per se, adeo ut sit proprium ejus opus non minus proditio Judæ, quam vocatio Pauli. A. S.[1]. »

Secunda pars etiam asseritur manifeste in Scripturis ubi dicitur Deus punire Ægyptios, Nabuchodonosor, Hebræos et Judæos inobedientes, affligere Job et Tobiam, imo et Messiam propter nostra scelera percutere : « Propter scelus populi mei percussi eum[2]. »

Probatur ratione. Malum culpæ in defectu actionis consistit et ex defectu agentis provenit. Sed Deus nequit esse agens defectivum. Ergo. Insuper malum culpæ est aversio a Deo, defectus a regula, conversio ad bonum commutabile. Sed Deus nequit a seipso averti, nec deficere a regula, cum sit regula indefectibilis, nec esse causa ut quis avertatur ab ipso. Ergo nequit Deus esse auctor mali culpæ.

Prob. IIa pars. Agens quod sua virtute causat aliquam formam ad quam sequitur privatio et defectus est causa istius mali, sed per accidens, cum defectus per accidens sequatur nec intendatur ratione sui ab agente. Atqui Deus sua virtute causat aliquam formam seu perfectionem, scilicet bonum et ordinem universi, ad quam sequitur corruptio rerum corporalium, quæ est malum physicum, ut superius explicatum est. Ergo Deus producendo illam perfectionem causat per accidens malum physicum.

Item, Deus causat malum pœnæ. Nam causat ordinem totius universi. Sed ordo universi includit ordinem justitiæ, qui exigit ut peccanti condigna pœna infligatur. Ergo Deus est causa mali pœnæ ; at nonnisi per accidens, cum non intendat nisi ordinem justitiæ, cui conjungitur malum pœnæ in creatura.

IV. **Corollaria.** — Hinc eruitur : 1° Deum non permittere malum nisi ratione boni seu finis superioris[3].

1. Sess. VI, can. 6.
2. Isai., LIII, 8.
3. Cf. opus nostr. *Les vingt-quatre thèses thomistes*, p. 276-278.

Quum enim malum, præsertim culpæ, sit quædam corruptio vel deordinatio, non potest provisor universalissimus illud permittere, nisi propter altiores fines, ut scilicet concurrat ad rationem pulchri.

Illi porro fines *altiores* isti sunt : ut inde habeantur diversi gradus in rebus ; ut agnoscatur libertas creata ejusque defectibilitas ; ut innotescant et suprema Dei independentia, quæ non tenetur condere creaturas impeccabiles ; ejus justitia, quæ peccatum punit ; ejus misericordia, quæ peccatores erigit, imo et damnatos punit citra condignum ; et etiam quo perfectius homo virtutes colat, pœnitentiam, humilitatem, gratitudinem, quæ, quanto majus fuit donum Dei miserentis, eo fit intensior.

2° Calamitates quæ homines affligunt ad bonum superius a Deo ordinari. Calamitates non sunt malum *absolutum*, sed sub directione divinæ Providentiæ debent bono meliori *inservire*, quatenus mentem nostram monent de fine *supernaturali*, qui forte in prosperitate negligitur, vel occasiones fiunt intensioris meriti et plenioris satisfactionis, quæ durior foret in altera vita. Unde recolenda sunt verba Pauli : « *Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum*[1]. »

3° Diversimode Deum causare pœnas. Quædam est pœna damni ; et hujus causa est Deus, non quidem agendo, sed potius non agendo, unde consequitur privatio gratiæ. Quædam est pœna sensus, quæ per aliquam actionem infligitur ; et hujusmodi pœnæ Deus auctor etiam agendo[2].

V. **Repugnat existere summum malum quod sit malorum omnium causa prima** (a. 3). — Tanta inest conclusioni evidentia, ut sufficiat indicare rationes S. Thomæ.

1° Si daretur summum malum, esset malum per essentiam. Atqui repugnat essentia hujusmodi, cum omnis essentia sit ens et idcirco bonum. Ergo.

2° Summum malum esset ab omni bono separatum. Atqui malum ab omni bono separatum implicat, quia sic nullum haberet subjectum ac proinde nullatenus consi-

1. *Rom.*, VIII, 28.
2. Sylvius, in h. l.

steret, juxta effatum : *Si malum sit integrum, seipsum destruet.* Ergo.

3° Primum principium non est ab alio causatum nec est causa per accidens, secus esset posterius alio, scilicet causa per se. Sed malum et causatur ab alio, scilicet a bono et est causa per accidens, ut superius ostensum est. Ergo ratio primi principii repugnat absolute malo.

QUÆSTIO QUINTA

Conspectus syntheticus totius doctrinæ catholicæ de Creatione

I. **De fide est Deum esse unum universorum** *principium* **a mundo distinctum.** — Constat ex tota Scriptura, ex omnibus symbolis, ex conciliis, præsertim Later. IV et Vaticano, prout supra exposuimus, q. I, a. 1.

II. **De fide est Deum esse mundi conditorem per creationem stricte dictam.** — Constat ex iisdem documentis, quibus Deus dicitur *creator*, vel qui producit ex *nihilo* omnes creaturas, et visibiles et invisibles, tum angelicam, tum mundanam, tum humanam. Ibid. et q. II, a. 1.

III. **De fide est non dari materiam improductam et Deo coæternam.** — Scriptura id affirmat dum asserit Deum creasse cœlum et terram et *omnia* quæ in eis sunt, et concilia pariter, dum definiunt ex *nihilo* res *omnes* esse a Deo productas, *secundum totam earum substantiam.* Cf. ibid.

IV. **De fide est Deum creasse non ex** *necessitate*, **sed liberrimo consilio.** — Ita conc. Vaticanum, in quo tota traditio resumitur. Id vero importat in Deo intellectum et voluntatem, et etiam *ideas exemplares.* Supra q. I, a. 2.

V. **De fide est Deum creasse non ex indigentia, non ad augendam suam beatitudinem, nec ad acquirendam, sed ad** *manifestandam* **perfectionem suam per bona quæ creaturis impertitur.** — Ita laudatum concilium.

Hinc habetur bonitatem Dei esse *finem* omnium seu finem creationis principalem et ultimum esse gloriam Dei externam, licet finis secundarius et proximus sit perfectio creaturæ. Q. I, a. 3.

VI. **Est de fide *solum* Deum esse creatorem ; est doctrina certa, licet non definita, nullam creaturam posse adhiberi a Deo ut causam creationis principalem; est doctrina communior creaturam non posse adhiberi ut instrumentum creationis.**

Prima pars a Scriptura et Traditione asseritur ; secunda manifesta ratione probatur, quia creatio requirit virtutem infinitatm, quæ nulli creaturæ potest communicari ; tertia pars ex eo vindicatur quod repugnet creationi, quæ est ex nullo præsupposito, illa actio propria prævia et dispositiva quam exercere debet instrumentum quæque in subjecto recipitur. Q. II, a. 1.

VII. **Est de fide mundum non esse ab æterno sed incepisse, seu conditum esse in principio temporis ; licet de possibilitate æternæ creationis libere disputetur.**

Prima pars clare traditur a Scriptura et Traditione et asseritur in conciliis ; possibilitatem vero æternæ creationis affirmat omnino S. Thomas, negant multi, præsertim recentiores, dum alii distinguunt, concedendo quod entia permanentia, negando quoad entia sucessiva. Cf. supra, q. III.

VIII. **De fide est Deum esse auctorem distinctionis et inæqualitatis rerum.** — Nam fides docet triplicis generis esse creaturam, *spiritualem*, *corporalem*, *mixtam*, seu *humanam*, et singulas esse a Deo productas secundum *totam earum substantiam*.

IX. **De fide est omnem creaturam esse bonam, Deumque nullatenus esse posse auctorem mali culpæ, sed solum mali physici et pœnæ, quod tamen ad finem altiorem ordinat.** — Constat ex dictis superius de malo.

X. **Quid vero dicendum de cognoscibilitate creationis.** — Concilium Vaticanum definit « Deum unum et verum, creatorem ac Dominum nostrum, per ea quæ facta sunt, naturali rationis humanæ lumine *certo cognosci posse*[1]. » Intendebat damnare traditionalismum absolutum,

1. *De Revelatione*, can. 1.

vel etiam agnosticismum, qui negant existentiam Dei veri a mundo distincti posse a sola ratione cognosci aut demonstrari[1], at noluit cognoscibilitatem creationis expresse definire, ut animadvertit ipsa Deputatio a concilio instituta[2].

XI. **At, si cognoscibilitas non est definita, eruitur tamen ex concilio, ut conclusio certa[3].** — Nam definit concilium Deum verum naturali rationis lumine cognosci *per ea quæ facta sunt*, additque Pius X, in juramento antimodernistico, *tamquam causam per effectus, adeoque demonstrari etiam posse*. Atqui, ut ratio certo cognoscat Deum ut causam per effectus, adeoque demonstret, debet cognoscere et demonstrare ea quæ facta sunt esse a *solo* Deo producta, non ex aliquo præsupposito, secus daretur aliquod ens a Deo independens, nec idcirco esset *unus* verus Deus ; sed *ex nihilo, secundum totam substantiam*. Ergo ex concilio Vaticano et juramento Pie X *concluditur* posse creationem naturali rationis lumine certo cognosci atque demonstrari[4].

Argumenta quibus creatio probatur sunt omnino cogentia, evidentia, apodictica. Supra, q. II, a. 1. « De facto tamen paucissimi fuerunt philosophi qui, revelationis auxilio destituti, genuinam creationis notionem attigerint. Citatur Lucretius :

« Principium hinc cujus nobis exordia sumet.
« Nullam rem *e nihilo gigni* divinitus unquam[5]. »

Sed forte is notionem illam a traditione accepit[6].

1. Cf. quæ de his diximus *De Deo*, p. 36.
2. Cf. *Acta*, p. 79.
3. Cf. PINARD, art. *Création* in *diction. théol. cathol.*, col. 2192.
4. « Il (le texte du concile) dit possibilité de connaître le vrai Dieu *qui est créateur*, et cela est de foi ; mais logiquement il est impossible d'*arriver à une certitude*, autrement qu'en connaissant Dieu *en tant que créateur* ; il s'ensuit, comme une conclusion théologique certaine, qu'il est possible à la raison humaine, sinon à tous les individus, d'arriver par elle-même, *naturali rationis lumine*, à saisir la nécessité d'une création stricte *ex nihilo*. » Idem, *ibid.*, col. 2194.
5. LUCRET, Lib. I, v. 148-149.
6. Ceterum, LUCRETIUS potius negat aliquid *gigni ex nihilo* quam verum creationis conceptum tradit.

Aristotelis principia *de actu*, de *primo Motore*, logice creationis doctrinam continent ; attamen de ejus mente non clare constat. Difficultatem pariunt textus in quibus ponit mundum ingenitum et æternum[1] ; quos tamen interpretantur quidam hoc sensu quod mundus, licet a Deo creatus, fuerit ab æterno, nec habueri generationem seu initium[2]. »

XII. **Est doctrina Ecclesiæ angelos et mundum corporeum conditos fuisse** *simul.*

Licet concilium Later. IV non intenderit hoc punctum definire, videtur tamen asserere *simultatem*, saltem *relativam*, nam dicit Deum condidisse *simul ab initio temporis* creaturam spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam, *ac deinde humanam*. Quæ verba ex toto contextu important non tantum *paritatem* creationis, sed et *simultaneum temporis... in principio ac deinde*[3].

XIII. **Quæstionem de diebus genesiacis Ecclesia non solvit, sed libertatem concedit exegetis qui veritatem Scripturæ inconcussam tenent.** — Tot fuerunt excogitata systemata, quæ fortunam successive habuerunt et amiserunt, ut tutius sit quæstionem exegetis solvendam relinquere.

Scriptura intendit nos docere Deum omnia creasse, singula distinxisse, sapientissime ordinasse, opusque creationis esse prototypum et fundamentum hebdomadæ cum suo sabbato : sex nempe sunt dies ad operandum et septima est requiei, eo quod Deus sex diebos fecerit cœlum et terram et omnia quæ in eis sunt, et requieverit die septima, seu cessaverit a novis speciebus condendis.

Animadvertit Van Noort[4] : « Ut fundamentum hebdomadæ, assignari opus creationis, non prout reapse factum est, sed præcise prout habetur in Scriptura (et antiqua traditione, aut prout in visione Adæ fuit exhibitum) ; nam eadem fere ratione Melchisedech assignatur ut typus Christi, sempiternum sacerdotium habentis. Melchisedech

1. ARISTOT, *De Cœlo et Mundo*, lib. I, text. 102.
2. *Curs. Phil. Thomist.*, II, 55.
3. De his in tractatu de Angelis, q. VI, art. 1, n. VI.
4. VAN NOORT, *De Deo Creatore*, p. 26.

siquidem non realiter, sed solum secundum quod in Scriptura exhibetur, erat « sine patre, sine matre, sine genelogia, neque initium dierum neque finem vitae habens. »

Concludimus verbis S. Thomæ : « In hujus modi quæstionibus duo sunt observanda. Primo quidem, ut veritas Scripturæ inconcussa teneatur ; secundo, cum Scriptura divina multipliciter exponi possit, quod nulli expositioni aliquis ita præcise inhaereat, ut si certa ratione constiterit hoc esse falsum quod aliquis sensum Scripturæ esse credebat, id nihilominus assumere præsumat, ne Scriptura ex hoc ab infidelibus irrideatur, et ne eis via credendi præcludatur[1]. »

XIV. **Nec etiam quæstionem de origine specierum solvit fides, quæ tamen excludit evolutionem mere passivam, cum naturali tantum causarum irrationalium et fortuitarum concursu.**

Evolutio *mere passiva* repugnat fidei, quatenus sic evacuat interventum Dei creatoris et gubernatoris.

At Ecclesia non reprobat sententiam evolutionis passivæ *sub influxu Dei*, quæ vult Deum adhibuisse species inferiores ad superiores progignendas, scilicet species inferiores modificando, perficiendo et ad formam altiorem evehendo.

Nec etiam improbat sententiam *evolutionis activæ*, hoc sensu acceptæ, ut Deus in principio condidisset species simul, non in forma actuali, sed in *virtute*, communicando scilicet primitivæ moneræ virtutem sese evolvendi ad statum vegetalium, ac deinde animalium, sicut semen sese evolvendo fit planta vel brutum. Hæc enim sententia salvat interventum Dei creatoris, motoris et gubernatoris, et aliunde congruenter solvit difficultates quæ ab evolutionistis objiciuntur.

Philosophice tamen et theologice probabilior est sententia de immediata omnium specierum productione a Deo : tum quia non probatur scientifice illa successiva et continua specierum evolutio ; tum quia specierum productio ad ipsam constitutionem naturæ pertinere videtur,

1. S. THOM., I P., q. LXVIII, a. 1.

ac proinde ab ipso naturæ Auctore immediate procedere debet[1].

XV. **Ad hominem quod attinet, evolutio absoluta repugnat doctrinæ catholicæ.** — Nam doctrina est catholica animam humanam a solo Deo immediate produci per creationem. Quum anima nostra sit spiritualis, repugnat *metaphysice* ut ex anima brutorum per evolutionem educatur. Sub hoc respectu evolutionismus est contra catholicam doctrinam et intrinsece absurdus.

Repugnat *physice* ut corpus humanum ex corpore belluino efformetur absque speciali Dei interventu, qui materiam belluinam immutaret aptamque redderet ad formam superiorem recipiendam. Licet porro non repugnet absolute ille Dei interventus, non est tamen admittendus nisi ex fontibus revelationis probetur. Jam vero Scriptura, nedum supponere permittat corporis humani productionem e corpore belluino, imo dicit Deum efformasse hominem e limo terræ; quæ verba sensu obvio accepta indicant protoparentem fuisse a Deo et quoad animam et quoad corpus immediate conditum.

Quapropter Ecclesia, licet nihil expresse definierit, opinionem eorum qui cum Mivart falso contendunt corpus hominis e corpore simii paulatim evoluto ducere originem, æquivalenter reprobat, dum mandat libros Leroy et Zahm, qui hanc opinionem ut probabilem exibebant de medio tolli et removeri[2].

XVI. **De antiquitate mundi Ecclesia nihil determinavit, sed non sinit antiquitatem hominis indefinite augere.** — Dummodo admittatur Deum in principio temporis e nihilo condidisse creaturam corporalem et spiritualem, ac indidisse primitivæ *nebulosæ*, ut aiunt, virtutem qua evolveretur ac per diversos status transiret, nihil obstat quominus admittantur milliones annorum quos computant plures scientifici, ut Dana, A. de Lapparent, etc[3].

1. Cf. *Curs. Philos. Nat.*, II, p. 304-311; P. Melizan, O. P., *Revue Thomiste*, 1920-1922.
2. Cf. Pesch, n. 108, Tanquerey, n. 839; L. Janssens, t. VII, p. 668-718.
3. Cf. *Curs. Philos. Thomist.*, II, 80-83.

At Scriptura non sinit antiquitatem hominis nimium extendi. Biblica chronologia non est in omnibus certa, nec concordant textus hebraicus et versio Septuaginta interpretum. Admissa porro Septuaginta computatione, hominis antiquitas intra octo aut decem millia annorum comprehenditur, et hoc temporis spatium plene sufficit ut congrue explicentur tum historica testimonia tum facta scientifica quæ objiciuntur[1].

Quibus statutis de creationis dogmate, jam disserendum venit de gubernatione et conservatione, quæ creationi necessario connectuntur.

Licet ille tractatus post tractatus de Angelis et de Homine recte inseratur a S. Doctore, potest tamen hic absolvi, ut per modum unius conspectus habeatur tota notio Dei Creatoris et Gubernatoris.

---

1. « Qu'il soit nécessaire d'adopter la chronologie des septante, puisqu'elle nous fournit un temps notablement plus long, nous en sommes convaincus, mais nous n'apercevons aucune raison d'étendre cette chronologie au delà des huit ou dix mille ans qu'elle nous accorde comme un maximum. » Hamard, *La Science et l'Apologie chrétienne*, p. 31.

QUÆSTIO SEXTA

De Deo Gubernatore

AD QQ. CIII-CV S. THOMÆ

S. Doctor statuit imprimis dogma præcipuum Gubernationis rerum in *communi*, q. CIII ; deinde descendit ad considerationem in *speciali*, tum primi effectus, qui est *Conservatio*, q. CIV, tum alterius effectus, qui est *Mutatio* Creaturarum a Deo, q. CV.

ARTICULUS PRIMUS

DE GUBERNATIONE RERUM IN COMMUNI

AD Q. CIII S. THOMÆ

I. **Notio et definitio**[1] — Sæpius gubernatio et providentia promiscue usurpantur, et hinc est quod textus Scripturistici et documenta ecclesiastica utramque simul asserant et vindicent. Attamen interest opportunas distinctiones retinere. *Providentia* est *ratio* ordinis rerum in finem in mente divina existens et idcirco est simpliciter æterna ; *gubernatio* vero est *actualis directio* rerum creatarum in suos fines seu *executio* præfati ordinis, ac proinde est temporalis quoad effectum (hic. a. 1, ad 2).

II. **Errores. — Doctrina fidei.** — Omnes qui providentiam negant gubernationem quoque inficiantur, ut antiqui philosophi, qui omnia vel ex fortuito casu vel ineluctabili fato repetebant, et recentiores, quorum doctrina sic resumitur in *Syllabo* Pii IX : « Neganda est omnis Dei actio in homines et in mundum[1]. » Nonnulli quidem profitentur gubernationem quamdam communem, quæ tamen non curat de minimis, sed negant, specialem gubernationem quæ actus nostros liberos attingat.

1. Cf. quæ dicta sunt de *Providentia*, in tractatu de *Deo*, p. 364 ss.

Fides autem catholica dicit et dari gubernationem et æque patere ac ipsam creationem, ita scilicet ut ea omnia quæ a Deo creantur, ab ipso quoque regantur seu gubernentur. Unde sit.

III. **Prima conclusio : Deus mundum quem condidit sapientissime gubernat** (a. 1). — Scriptura testatur : 1° esse in Deo non tantum providentiam in mente, sed et gubernationem in executione : « Tua autem, Pater, providentia *gubernat*[2]. »

2° Sicut est Deus omnium, ita esse gubernatorem omnium, cujus *cura*, nihil negligit : « Non enim est alius Deus quam tu, cui *cura* est de omnibus[3]. »

3° Gubernationem illam esse *efficacissimam*, quæ simul *attingit fortiter et disponit suaviter*. 4° esse *universalissimam*, quæ omnia *a fine in finem* dirigat : « Attingit a fine usque ad finem fortiter et disponit suaviter[4]. »

Patres generatim probant simul Deum esse mundi *creatorem* et *gubernatorem*. Traditio quasi tota resumitur in illo celeberrimo effato S. Ambrosii : « Necesse est eumdem et creatorem esse rerum omnium et iis *providentem*. Et quis operator negligit operis sui *curam*[5] ? »

Ex documentis autem ecclesiasticis constat : 1° Deum non posse renuntiare gubernationi, quasi bonis relinqueret aut donaret suam omnipotentiam ; hinc damnatæ sunt a S. Officio, sub Innocentio XI, sequentes propositiones[6], ut temerariæ ad minimum et novæ : « Deus donat nobis omnipotentiam suam, ut ea utamur, sicut aliquis donat

1. Prop. 2 ; DENZINGER, 1702.
2. Sap., XIV, 3.
3. *Ibid.*, XII, 13.
4. *Ibid.*, VIII, 1.
5. S. AMBROS., *De Offic.*, I, 13 ; *P. L.*, XVI, 41.
6. Decret. 23 nov. 1679 ; DENZINGER, 1217, 1218.

alteri villam aut librum. Deus subjecit nobis suam omnipotentiam. »

2° Deum non solum providere, sed etiam curare et gubernare, ut exponit conc. Vaticanum : « Universa vero quæ condidit Deus providentia sua tuetur atque gubernat, attingens a fine usque ad finem fortiter et disponens omnia suaviter[1]. » Ubi quatuor simul asseruntur : 1° providentia ; 2° tuitio seu cura rerum ; 3° gubernatio ; 4° universalitas, quia *universa*, *omnia*, attingit.

Ratio theologica S. Thomæ convincit. Res naturales ita operantur, ut vel semper vel ut in pluribus consequantur quod est optimum. Atqui id non fieret, nisi res naturales per aliquam providentiam gubernarentur. Ergo datur divina gubernatio, quæ providentiam exequitur. Declaratur major ex duplici ordine in rebus vigente : scilicet *dynamico*, quo res in se mutuo agunt, et *teleologico*, quo in finem tendunt. Probatur minor, Impossibile est ea quæ non cognoscunt finem tendere in ipsum, nisi dirigantur a cognoscente finem. Ergo res naturales debent dirigi et gubernari ab aliquo intelligente, qui finem cognoscat et exequatur ; sicque « ordo certus rerum manifeste demonstrat gubernationem mundi, sicut si quis intraret domum bene ordinatam, ex ipsa domus ordinatione ordinationis rationem perpenderet. » Confirmatur ex consideratione bonitatis divinæ. Quum optimi sit optima producere, oportet ut agens optimum producat optimum in rebus. Atqui perfectum, optimum et ultimum in rebus est consecutio finis. Ergo ad Deum optimum pertinet res in finem perducere, quod est gubernare.

IV. **Hinc pietatis corollarium.** — Maxime decet colere bonitatem Dei, quæ est simul et principium et finis omnium rerum ; nam Deus, sicut ex bonitate res in esse produxit, ita ex bonitate in finem conducit. Menti sunt alte figenda pulchra verba S. Thomæ : « Unde ad divinam bonitatem pertinet ut, sicut produxit res in esse, ita etiam eos ad finem perducat, quod est gubernare. »

1. Sess. III, cap. I ; DENZINGER, 1784.

V. **Secunda conclusio : Finis ultimus gubernationis mundi est aliquid mundo extrinsecum, licet fines intermedii sint aliquid intrinsecum** (a. 2). — Sicut ordo agentium est ordo finium. Atqui primus agens seu prima causa efficiens rerum est quid mundo extrinsecum, seu a mundo penitus distinctum. Ergo ultimus finis rerum et gubernationis eorum debet esse a mundo distinctus et supra totum mundum elevatus. Finis quippe gubernationis rerum, non potest esse bonum particulare, quod, utpote ens per participationem, ordinatur ad bonum universale tanquam pars ad totum ; sed debet esse bonum universale. Atqui bonum universale est mundo extrinsecum et a mundo distinctum, quum omnia quæ sunt in mundo non nisi boni contingentis et participati rationem habeant. Ergo.

Finis autem particularis est perfectio cujuscumque entis, quæ est ipsi propria et intrinseca ; finis vero universalis immediatus est perfectio totius universi, et hæc etiam est intrinseca mundo[1].

VI. **Tertia conclusio : Unus est mundi rector et gubernator** (a. 3). — Est de fide, nam eadem documenta quæ statuunt esse unum creatorem eodem jure affirmant esse unum provisorem et gubernatorem, præsertim textus qui dicunt esse *unum Dominum*[2], nam Domini est gubernare. Pariter concilium Vaticanum, postquam asseruit proprie *unum* esse Deum verum, profitetur hunc *solum* Deum bonitate sua creasse et *universa* quæ condidit providentia sua tueri atque gubernare[3].

Probatur ratione. Quum finis mundi sit id quod est essentialiter bonum et optimum, gubernatio quoque mundi quæ res in hunc finem perducit, debet esse optima, et reapse optima deprehenditur ex ordine dynamico et teleologico qui relucet in mundo. Atqui optima gubernatio est quæ fit per unum. Ergo gubernatio mundi debet esse ab uno rectore. Prob. min. Gubernatio est directio rerum gubernatarum ad finem et bonum, quod est unitas ;

1. Cf. supra, q. v, a. 3.
2. « Nobis unus est Deus Pater... et *unus Dominus*. » *I Cor.*, VIII, 6.
3. Sess. III, cap. I ; DENZINGER, 1782-1784.

nam unumquodque appetit suam unitatem sicut et suum esse, quia in tantum est in quantum est unum, et idcirco finis gubernantis multitudinem est unitas sive pax. Atqui causa unitatis per se, est id quod est per se unum ; nam plures non causant unum nisi quatenus sunt uniti, ac proinde id quod est per se unum magis causat unitatem quam plures uniti. Ergo gubernatio magis fit per unum quam per plures et ideo gubernatio optima est quæ fit per unum.

Confirmatur. Quum ordo finium sit secundum ordinem agentium et gubernatio respondeat effectioni rerum, non potest nisi unus gubernator ubi non est nisi unus conditor. Atqui non potest esse nisi unus conditor universi. Ergo nec esse potest nisi unus gubernator.

VII. **Quarta conclusio : Gubernationis effectus principalis est unus, scilicet assimilatio ad bonum divinum ; effectus autem generales sunt duo, nempe conservatio et motio ad bonum ; effectus demum in particulari sunt nobis innumerabiles** (a. 4). — Conclusio ex ipsis terminis elucet. Omnia tendunt ad participationem et assimilationem boni divini et sic est unus finis. Creatura autem assimilatur Deo bono quia ipsa est bona et ad hoc requitur ut in esse et bono accepto *conservetur ;* assimilatur autem Deo quatenus Deus est causa bonitatis, in quantum una creatura movet aliam ab bonitatem, et sic requiritur *motio* divina.

Apposite notat Cajetanus, in h. l. « Adverte quod, quia gubernatio non facit res gubernandas, sed supponit eas, ideo non creatio, sed conservatio ponitur primus gubernationis effectus. Et, quia naturaliter res prius in se conservatur quam promoveatur ad bonum, ideo secundus effectus ponitur motio ad bonum, sub qua comprehenditur actio post conservationem. »

VIII. **Quinta conclusio : Omnia etiam infima et minima divinæ gubernationi subduntur** (a. 5). — De fide, nam documenta quæ Providentiam et gubernationem asserunt, etiam universalitatem adstruunt. Liber *Sapientiæ* affirmat generatim Deum absque distinctione curare omnia : « Pusillum et magnum ipse fecit, *et æqualiter cura est illi de omnibus*[1]. » Christus ad singula descendit et exponit gubernationem Patris cœlestis extendi ad omnia, etiam quæ respiciunt lilia agri, volatilia cœli et etiam capillos capitis nostri[1].

Traditio catholica asserit cum S. Augustino « *etiam vilissimas abjectissimasque particulas divina providentia regi*[1]. »

Concilium Vaticanum profitetur gubernationem æque patere ac creationem : « *Universa quæ condidit Deus sua providentia tuetur atque gubernat*[1]. » Ratio theologica est perspicua. Tantum se extendit divina gubernatio quantum divina causalitas, quia ejusdem est rem producere, et ad perfectionem gubernatione perducere. Atqui nulla res est quæ a divina causalitate non pendeat. Ergo nec ulla est quæ divinæ gubernationi non subdatur.

Quod iterum liquet ex ratione finis. Tantum patet divina gubernatio quantum ordinatio effectuum in finem. Sed omnia prorsus entia ordinantur in finem, qui est bonitas divina. Ergo omnia omnino divinæ gubernationi subduntur.

IX. **Sexta conclusio : Omnia immediate gubernantur a Deo quantum ad rationem gubernationis : sed quoad gubernationis executionem, etiam causarum secundarum consortium Deus adhibet** (a. 6).

Tribuendum est Deo quidquid est optimum. Porro, optimum est ut supremus gubernator nihil omnino prætermittat quod pertinet ad rationem gubernationis et ut in executione ordinis a se excogitati ministros adhibeat. Ergo stat utraque pars conclusionis. Prob. min. Quantum ad gubernationis rationem, perfectio gubernatoris in hoc elucet quod singula provideat, secus vel ignorantia vel imbecillitate intellectus vel impotentia laborat ; in executione autem munificentia et perfectio postulant ut plures

1. *Sap.*, VI, 8.
2. MATTH., VI, 26 ss. ; X sq. ; LUC., XII, 7.
3. S. AUGUSTIN ; lib. V *De Genesi ad litter*, c. XXI ; *P. L.*, XXXIV, 336.
4. DENZINEGR, 1784.

ministri adhibeantur, sicut melius est esse simul bonum et causam bonitatis in aliis quam esse bonum in se dumtaxat.

X. **Septima conclusio : Nihil potest evenire præter ordinem gubernationis generalis qua Deus ad finem ultimum omnia disponit : aliquid tamen potest contingere præter ordinem gubernationis particularis, qua Deus causas particulares ad finem particularem dirigit** (a. 7).

Utraque pars conclusionis ex ipsis terminis inotescit. Sicut nullus effectus contingere potest præter ordinem causæ universalissimæ, ita impossibile est ut aliquid contingat præter finem ultimum a supremo gubernatore efficaciter intentum, scilicet manifestationem gloriæ suæ ; at vero gubernator universalis providet unicuique secundum modum naturæ suæ, et, quia naturæ debili convenit ut quandoque a suo fine deficiat, permittere potest Deus ut aliquid ab ordine gubernationis particularis exeat. Quod tamen sub alio respectu ad ordinem generalem reducitur, « quia hoc ipsum quod aliquid contingit præter ordinem causæ proximæ, est ex aliqua causa subjecta gubernationi divinæ (ad 3). »

Quo sensu semper veritatem habent verba Scripturæ : « Consilium meum stabit et omnis voluntas mea fiet[1]. »

XI. **Octava conclusio : Nihil renititur, seu obedit quasi reluctans, ordini gubernationis divinæ in communi ; sed tantum in speciali** (a. 8). — Declaratur 1ª pars. Ordo gubernationis divinæ in communi totaliter in bonum tendit. Porro nulla res est quæ non tendat in bonum operatione et conatu. Ergo nulla est res quæ non obediat ordini gubernationis divinæ in communi. Insuper, impressio quæ est a primo movente non potest reluctare ordini divinæ gubernationis. Atqui omnis inclinatio creaturæ est quædam impressio a primo movente. Ergo, nedum res reluctent ordini gubernationis in communi, potius tendunt suaviter et naturaliter in finem a Deo intentum.

Constat etiam IIª pars. Dicuntur creaturæ resistere

1. Isai., xlvi, 9 ss.

divinæ gubernationi in speciali, quatenus non assumunt media a Deo data nec adimplent præcepta ab ipso imposita. Hac distinctione conciliantur textus Scripturæ quibus dicitur modo Dei *consilium* firmum semper consistere : « consilium meum *stabit*[1] » ; et aliquando consilium Dei despici seu non adimpleri : « *Despexistis* omne consilium meum[2]. »

1. Isai., xlvi, 9 ss.
2. *Prov.*, i, 24. — Cf. quæ alibi dicta sunt de voluntate Dei antecedente et consequente.

ARTICULUS SECUNDUS

DE CONSERVATIONE RERUM

AD Q. CIV S. THOMÆ

I. **Notio.** — Conservatio *active* sumpta seu ex parte Dei est continuatio ipsius actionis qua Deus largitur esse; *passive* autem seu ex parte creaturæ est permanentia in illo esse. Prima autem dicitur *positiva*, quatenus influxu vero rem in esse retinet; *negativa* vero, quatenus Deus res a se conditas non demolitur; iterumque positiva est *directa*, quæ in ipsam rem influit illud sine quo esse non posset, vel *indirecta*, quæ corrumpentia avertit.

II. **Quæstiones solvendæ.** — Quæritur utrum creaturæ indigeant influxu non tantum directo, sed etiam positivo, ut in esse perseverent, et utrum conservatio a creatione discriminetur. Sententia hodie certa, et omnino tenenda, contra paucos veteres[1], requirit influxum directum et positivum. Pariter communis est hodie sententia S. Thomæ conservationem non fieri per actionem novam, sed per continuationem actionis quæ dat esse; licet Henricus Gandavensis Aureolus, et Gregorius Ariminensis[2], tenuerint actionem conservativam ab actione creativa specifice distingui.

III. **Prima conclusio : Creaturæ jugi et directo ac positivo influxu Dei conservantis indigent, ut in accepto esse perseverent** (1. a). — Scriptura diversimode hanc doctrinam statuit. Psalmi recolunt vitam a Deo ita dependere

1. Pro confutatione hujus sententiæ, cf. LESSIUS, *De Perfectionibus divinis*, c. IV.
2. HENRIC. GANDAV, *quodlib.*, X, q. VII, et *quodlib.*, I, q. IX; AUREOL., *IV Sent.*, lib. II, dist. 1, q. IV, a. 2; GREGOR. ARIMIN., *IV Sent.*, II, dist. 1, q. VI. Pro illorum confutatione legatur CAPREOLUS, edit. PÈGUES, t. III, p. 41 ss.

ut statim *deficiat*, si Deus actionem suam retrahat : « *Auferes spiritum eorum et deficient ; emittes spiritum tuum et creabuntur*[1]. » Quæ verba innuunt jugem Dei influxum in nos. — Liber *Sapientiæ* asserit Spiritum Dei *continere omnia*[2], quod importat conservationem, et expresse monet conservationem creationi continuari : « Quomodo posset aliquid permanere, nisi tu voluisses ? aut quod a te vocatum non esset conservaretur[3] ? »

S. Paulus sæpius dogma illud vindicat. Conservatio est ita necessaria ut nos in Deo et vivamus et moveamur et simus, ut in Areopago dixit : « *In ipso enim vivimus et movemur et sumus*[4]. » Quæ docet *ad Rom.* : « *Quoniam ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia*[5] ?, non tantum creationem sed et conservationem asserunt ; et pariter ad *Colos* : « *Omnia per ipsum et in ipso creata sunt*, et ipse est ante omnes et *omnia in ipso constant*[6]. » Quæ *consistentia* rerum est ipsa conservatio. Adhuc manifestius *ad Hebr.* : « *Portans omnia verbo virtutis suæ*[7]. » « Quæ metaphora vivide exprimit res omnes pendere a jugi illo influxu, quem si retraheret Filius, in nihilum inciderent, sicut frangitur vas, quum retrahitur manus qua portatur.

Patrum traditio est constans. Jam Hermas tradit totum universum *portari* a Filio Dei[8]. Athenagoras tria tribuit Verbo, creare, ordinare, conservare, nam quidquid est *ab ipso fit et ordinatur et conservatur*[9]. Verbum dicitur quoque a S. Gregorio Nazianzeno *Virtus conservatrix omnium*[10]. » S. Chrysostomus probat omnia pendere a Deo et addit *mirabilius* esse omnia conservare quam e nihilo educere[11]. S. Augustinus animadvertit Deum, etsi a creandis novis

1. Ps. CIII, 29, 30.
2. Hoc quod *continet* omnia. *Sap.*, I, 7.
3. *Sap.*, XI, 26.
4. *Act.*, XVII, 28.
5. *Rom.*, XI, 36.
6. *Colos.*, I, 16-17.
7. *Hebr.*, I, 3.
8. HERMAS., Simil., IX, XIV ; FUNCK, I, 604.
9. ATHENAGOR., *Legat.*, X ; *P. G.*, VI, 908.
10. S. GREGOR. NAZIANZ., *Orat.*, XXX, 19 ; *P. G.*, XXXVI, 129.
11. S. CHRYSOST. *in Epist. Hebr.*, I, 3 ; *P. G.*, LXIII, 23.

speciebus quieverit, nihilominus adhuc operari, quia res conservat : « Creatoris namque potentia causa est subsistendi omni creaturæ. *Quæ ab eis quæ creata sunt regendis, si aliquando cessaret, simul et eorum cessarent species, omnisque natura concideret*[1]. » — Eodem sensu loquitur S. Gregorius Magnus : « *Eorum essentia cursum ad nihilum tenderet, nisi eam auctor omnium regiminis manu retineret*[1]. »

Concilium Arausicanum II, an 529, definit : « Natura humana, etiam in illa integritate, in qua est condita, permaneret, nullo modo se ipsam creatore suo non adjuvante, *servaret*[3]. » Licet de gratia sit sermo, enuntiatur hic generale principium quod etiam pro ordine naturali, seu pro omni statu humanæ naturæ, valet.

Concilium Vaticanum loquitur potius de providentia et de gubernatione : « *providentia sua tuetur atque gubernat.* » At, quia conservatio est effectus gubernationis, possunt aliquatenus hæc verba etiam de conservatione accipi.

Quamquam non est expressa definito, dictrina tamen de conservatione rerum ita clare in Scripturis et Patribus affirmatur, ut quicumque illam pertinaciter negaret *errorem* certissime assereret et *illative* hæreticus comprobaretur.

Ratio theologica est perspicua. Omnis effectus indiget influxu suæ causæ secundum omnia in quibus a causa dependet. Atqui omnis creatura, eo quod sit ens per participationem nec unquam habeat in se rationem sui esse,-pendet a Deo, non solum quoad fieri, sed quoad permanentiam in esse. Ergo semper indiget influxu divino ut in esse permaneat.

Eadem evidentia constat requiri directum et positivum influxum. Verba Scripturæ id important; nam, juxta librum *Sapientiæ*, Spiritus Dei *continet* omnia; juxta Paulum, Filius *portat* omnia, qui loquendi modus actionem directam et continuam asserit; imo eligit Paulus

1. S. AUGUSTIN., *de Genesi ad litteram*, lib. IV, c. XII ; *P. L.*, XXXIV, 304.
2. S. GREGOR. M., *Moral.*, lib. II, c. XII, n. 20. ; *P. L.*, LXXV, 565.
3. Can. 19 ; DENZINGER, 192.

formulam quæ illum influxum exprimit : « *Cum ipse det omnibus vitam et inspirationem et omnia*[1]. »

Ceterum ex ipsa notione conservationis id eruitur. Conservatio, cum sit continuatio ipsius actionis qua Deus largitur esse, eumdem influxum requirit. Atqui actio qua Deus largitur esse est omnino directa et positiva. Ergo et actio conservativa.

IV. **Secunda conclusio : Conservatio rerum a Deo non est per aliquam novam actionem, sed per continuationem actionis qua dat esse** (ad 4). — Ratio est manifesta, cum ejusdem sit dare esse et continuare esse nec intelligatur creatio quæ non sit conservativa esse quod producit.

Differt tamen conservatio a creatione secundum rationem; quia creatio dicit *esse post non esse*, conservatio autem, *esse post jam esse.*

V. **Tertia conclusio : Omnia conservantur immediate a Deo in esse ; quædam quidem a Deo solo, quædam vero mediantibus causis secundis** (a. 2).

Dupliciter aliquid rem in esse conservat : *directe*, influendo id sine quo esse non potest ; *indirecte* et per accidens, removendo corrumpentia. Jam vero quædam creaturæ non indigent conservatione indirecta, sicut substantiæ incorruptibiles. Unde, sicut nequeunt a creatura produci, ita nequeunt a creatura conservari. Aliquæ autem creaturæ possunt indirecte a causis secundis conservari ; sicut sal, ait Angelicus, impedit carnes a putrefactione, et simile est in multis aliis.

Directe autem substantia creata conservat accidentia, quæ in ipsa recipiuntur ; potentia vitalis conservat operationes vitales, quæ nonnisi ex influxu continuo subjecti vitalis stare possunt.

Nulla autem substantia creata potest conservare directe aliquam *substantiam :* nam, sicut substantia creata non est immediate operativa, sed operatur per sua accidentia, ita nequit in aliam influere nisi prius attingendo illius accidentia, et idcirco indirecte et mediate.

1. *Act.*, XVII, 25.

VI. **Quarta conclusio : Licet possit Deus omnia in nihilum redigere, nihil tamen unquam in nihilium rediget** (aa. 3 et 4). — Prima pars manifeste docetur in libro *Sapientiæ*, ubi dicitur : « *Quomodo posset aliquid permanere nisi tu voluisses*[1]. » Tribuitur hic conservatio iberæ Dei voluntati ; unde, sicut Deus libere conservat, ita posset libere annihilare.

Perspicua etiam est ratio theologica. Quum conservatio sit continuatio ipsius creationis, eodem modo se habet Deus ad conservandum sicut ad creandum. Atqui liberrime creavit. Ergo liberrime conservat, ac proinde, sicut potuit non creare, ita, postquam creavit, potest non conservare sicque in nihilum redigere.

Quocirca non est concipienda annihilatio ut opus in quo positive intervenit omnipotentia divina, sed potius ut subtractio divinæ actionis, quatenus potentia divina cessat a continuando esse.

Quoad ultimam partem nulla est expressa definitio, sed ex revelatione scimus mundum præsentem, licet sit innovandus, semper tamen permansurum et beatos cum Christo gloriam æternam, sicut et damnatos cum diabolo pœnam sempiternam, habituros[2].

Suadetur etiam ex textu quem citat Angelicus : « Didici quod *omnia* opera quæ fecit Deus *perseverent in perpetuum*[3]. »

Ratio sola id plane demonstrat. Quæ enim facturus est Deus proveniunt vel secundum ordinem naturæ vel miraculose. Atqui ostendit ratio neutro modo fieri unquam annihilationem. Ergo. Non secundum ordinem naturæ, scilicet operando secundum id quod convenit creaturarum naturis, quia quædam creaturæ, sunt substantiæ spirituales, et idcirco non habent potentiam intrinsecam ad non esse ; aliæ autem materiales et in perpetuum remanent saltem secundum materiam primam, quæ est incorruptibilis. Quapropter si Deus agit secundum id quod naturis rerum congruit, nihil omnino debet annihilare.

Nec per miraculum. Nam miracula ordinantur ad manifestationem gratiæ et bonitatis divinæ. Atqui hujus modi finis magis obtinetur per conservationem quam per annihilationem ; nam annihilatio est subtractio divinæ actionis, dum conservatio est manifectatio potentiæ infinitæ, quæ in creatione continuata requiritur.

1. *Sap.*, XI, 26.
2. Cf. *Conc. Later.*, IV ; DENZINGER, 429.
3. *Eccle.*, III, 14.

VII. **Corollarium.** — Inde concludunt Thomistæ quam irrationabilis sit opinio Scoti, Occam, Biel, etc., qui volunt transsubstantiationem in Eucharistia esse annihilationem substantiarum. Nos, e regione, reponimus : Si Deus nullam rem in nihilum redigit in universo, a fortiori non potest aliquid annihilare in Eucharistia, quæ est virtutis divinæ opus, amorisque mysterium, ac vitæ sacramentum.

ARTICULUS TERTIUS

DE MUTATIONE CREATURARUM A DEO

AD Q. CV S. THOMÆ

I. **Ordo quæsitorum.** — Exponit Angelicus quomodo Deus moveat materiam ad formam, scilicet reducat materiam in actum, ipsi formam imprimat, ex materia et forma constituat compositum, a. 1 ; deinde quomodo illud compositum corporeum moveat, a. 2; et inde ad ordinem incorporeum assurgendo, quomódo moveat intellectum, a. 3, et voluntatem, a. 4; ac demum, ut doctrina integra stabiliatur, traduntur principia universalissima de motione Dei in omni operante, a. 5. — Ab art. autem 6 ad 8 resumitur catholica doctrina de miraculis. Quum vero mos invaleat disserendi de istis in tractatu de Revelatione, satius erit statuere speciatim doctrinam de divina motione.

II. **Prima conclusio : Potest Deus immediate movere materiam ad formam** (a. 1). — Conclusio ad doctrinam catholicam eo pacto refertur, quod, si quis ipsam negaret, inficiaretur quoque omnipotentiam divinam, quæ est de fide ; et colligitur ex facto quod revelatio testatur, scilicet Deum in productione hominis materiam ita disposuisse, ut reciperet formam, nempe animam viventem[1]. Ratio theologica liquet. Potentia passiva reducitur in actum per potentiam activam sub cujus potestate continetur. Atqui materia est in potentia passiva ad formam et continetur sub potestate Dei, utpote a Deo producta. Ergo potest a Deo immediate moveri ad actum qui est forma.

Ceterum, manifestum est Deum sibi ipsi habere quod causis secundis præstitit. Atqui causis secundis dedit potestatem reducendi potentiam materiæ ad actum seu formam. Ergo.

1. *Genes.*, II, 7.

III. **Secunda conclusio : Deus potest quocumque motu corpora immediate movere** (a. 2). — Ex tota serie narrationis *genesiacæ* constat Deum corpora jam producta diversimode movisse, disposuisse, ordinasse.

Probatur ratione. Erroneum est dicere Deum non posse immediate et per seipsum efficere quæcumque fiunt per causam creatam, quæ ab ipso accepit virtutem operandi. Atqui causæ creatæ possunt movere immediate corpora. Ergo et Deus. — Animadvertatur tamen Deum nobiliori modo et in ordine superiori præstare quod facit creatura in suo ordine, v. g. præstare per modum causæ efficientis quod facit substantia creata in genere causæ materialis, v. g., sustentare accidentia, vel quod facit res creata in genere causæ formalis, v. g., terminare intellectum in visione beatifica, vel substantiam individuam in unione hypostatica[1].

Præsens conclusio ex præcedenti eruitur. Jam enim ostensum est Deum movere posse materiam et formam. Sed qui movet materiam ad formam, movet etiam corpus : ejusdem quippe est dare formam et dare motum, cum omnis motus vel sequatur formam, sicut in vivente motus sequitur animam, vel est via ad formam, sicut calefactio est via de formam ignis. Ergo.

IV. **Tertia conclusio : Deus movet immediate intellectum creatum** (a. 3). — Si conclusio sumatur universaliter tum in ordine naturali tum in ordine supernaturali, de fide est Deum intellectum creatum movere saltem quoad actus *salutares*. Nam Paulus testatur bonam cogitationem esse a Deo. « Non quod sufficientes simus *cogitare* aliquid a nobis quasi ex nobis, sed sufficientia nostra *ex Deo est*[2]. » Zosimus Papa pronuntiat in singulis nostris cogitationibus Deum intervenire : « In omnibus igitur actibus, causis, *cogitationibus*, motibus adjutor et protector orandus est[3] ». Pariter, S. Cœlestinus Papa asserit illum divinum interventum in actibus tum intellectus tum voluntatis, sive in *cogitatione*, sive in *consilio*, sive in omni *motu* liberi

1. Cf. *De Verbo Incarnato.*
2. *II Cor.*, III, 5.
3. *Epist. Tract., P. L.*, XX, 693.

arbitrii : « Quod ita Deus in cordibus hominum atque in ipso libero arbitrio, ut sancta *cogitatio*, pium *consilium omnisque motus* bonæ voluntatis ex Deo sit, quia per illum aliquid boni possumus, sine quo nihil possumus[1]. »

Doctor Angelicus in præsenti articulo attendit motum seu interventum divinum respectu duplicis formæ qua fit intellectio, scilicet virtutis intellectivæ et speciei intelligibilis.

Potest discursus sancti Præceptoris sic resumi : Qui præbet intellectui creato duplicem formam quæ est principium intellectionis, movet intrinsece et immediate intellectum. Atqui Deus praebet utramque formam. Ergo. Declaratur min. Prima forma quæ est principium intelligendi est virtus intellectiva. Hanc vero causat directe Deus, qui, cum sit in summo immaterialitatis, est etiam in summo intellectualitatis, et idcirco est primum intelligens, a quo intellectus creatus derivatur et causatur. Altera forma est species intelligibilis, qua intellectus constituitur in actu primo, et hæc etiam a Deo derivatur, vel immediate per infusionem, vel mediate per res ipsas ex quibus ideæ eruuntur. Juxta S. Augustinum, duplex fuit in principio effluxus rerum[2] : unus quidem intelligibilis in mente angelica, per species infusas ; alter realis ad extra, quo res in propriis naturis productæ sunt. Quapropter Deus, qui producit res externas, ex quibus ideæ nostræ eruuntur, causat mediate ideas, et sic movet intellectum.

Tum intellectum tum species intelligibiles *tenet* et conservat ; et insuper *applicat* ad actum secundum, ut constabit ex dicendis in art. 5 ; hinc principium S. Thomæ : « *Quantumcumque natura aliqua corporalis vel spiritualis ponatur pefecta, non potest in suum actum prodire nisi moveatur a Deo*[3] »

V. **Quarta conclusio : Proprium est Dei movere efficaciter voluntatem, sive moraliter, per modum objecti, sive efficienter, interius eam inclinando** (a. 4). — Ut jam monuimus n. præced., de fide est Deum movere voluntatem saltem in ordine ad actus *salutares*. Huc faciunt textus Pauli « Deus est qui operatur in vobis *velle* et perficere[1] », et declaratio Cœlestini Papæ jam recitata. « *Quod omnis motus bonæ voluntatis ex Deo sit.* »

1. DENZINGER, 135.
2. S. AUGUSTIN, *De Genesi ad litteram*, lib. II, c. VIII ; lib. IV, c. XXIV ; *P. L.*, XXXIV, 269 ss.
3. S. THOM., Iª IIæ, q. CIX, a. 1. — Cf. nostr. Tract. *De Gratia*, in h. l.

Probatur ratione. Quum mobile non moveatur efficaciter nisi ab eo quod excedit vel adæquat ipsius virtutem et id solum quod adæquat voluntatem sit bonum universale, illud tantum per modum objecti movet efficaciter voluntatem quod rationem boni universalis in se habet[2]. Atqui solus Deus est bonum universale. Ergo Deus solus potest efficaciter movere voluntatem per modum objecti.

Pari quoque jure ille solus potest per modum causæ efficientis voluntatem movere, eam interius inclinando, qui ipsam interiorem inclinationem dedit voluntati. Atqui Deus isque solus interiorem inclinationem dedit voluntati. Ergo Deus isque solus potest per modum causæ efficientis voluntatem movere, interius eam inclinando. Ratio minoris est, tum quia Deus est primum principium condens voluntatem, ille porro qui voluntatem causat potest illam inclinare ; tum quia Deus est primum movens et ultimus finis, et, cum inclinari sit tendere in bonum universale, « inclinare in bonum universale est primi moventis, cui proportionatur ultimus finis, sicut in rebus humanis dirigere ad bonum commune est ejus qui præest multitudini. »

VI. **Solvitur difficultas de motore extrinseco.** — *Objicitur* : Id cui proprium est moveri a principio *intrinseco* non potest moveri a principio *extrinseco*. Atqui proprium est voluntati moveri a principio intrinseco. Ergo nequit moveri principio extrinseco quod est Deus.

Resp. : Dist. maj. : Cui proprium est moveri a principio intrinseco tamquam a *proximo et immediato* principio, non potest moveri a principio extrinseco et immediato, concedo, a principio extrinseco *primo et universali*, quod ipsam inclinationem dedit, nego. Contradist. min., et nego conclusionem ; quia Deus est illud principium extrinsecum primum et universale quod et voluntatem condidit et ipsi inclinationem indidit ad objectum, quod est bonum universale.

1. PHILIPP., II, 13.
2. Cf. *Curs. Philos. Thomist.*, vol. IV, tract. II.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM DEUS OPERETUR IN OMNI OPERANTE

AD ART. 5 S. THOMÆ

I. **Duo extremi errores.**— Per excessum hac in re peccant qui dicunt Deum ita in rebus operari, ut nulla virtus creata aliquid operetur, sed solus Deus immediate omnia operetur, ita scilicet ut ignis non calefaciat, sed Deus in igne, et similiter de omnibus aliis.

Per defectum vero qui contendunt Deum, præter creationem et conservationem, nihil actu in rebus influere, sed solum sinere ut creaturæ utantur virtute a seipso indita.

Primus error dicitur *occasionalismus*, quem diversimode docuerunt plures philosophi veteres, deinde Arabes, ac novo apparatu Malebranchius, qui putavit requiri in omni operatione virtutem infinitam et ea propter Deum solum operari, creaturasque non ut causas, sed solum ut occasiones adhibere[1].

Alterum autem errorem docent omnes qui providentiam et gubernationem divinam negant, seu qui contendunt Deum creaturas semel conditas relinquere sibi ipsis. Imo quidam catholici cum Durando opinati sunt Deum hoc tantum sensu in creaturis operari, quod ipsis dederit naturam et virtutem, quæ est principium operationis, quin immediate in ipsa operatione interveniat.

Uterque error doctrinam catholicam saltem indirecte lædit, propter consequentias quæ inde profluunt, ut mox apparebit.

II. **Prima conclusio : Occasionalismus est omnino rejiciendus.** — Si substantiis rationalibus stricte appli-

1. MALEBRANCH., *Recherche de la vérité*, lib. VI, P. II, c. III; — Jam S. THOMAS occasionalismum plene confutat in *III Cont. Gentes*, c. LXIX.

caretur, hæresis evaderet, quatenus inde evacuaretur ratio meriti et demeriti et sequeretur nihil esse nobis imputandum, qui nihil prorsus operamur, sed soli Deo, qui omnia omnino facit.

In se autem et generatim inspectus, derogat attributis divinis. Bonitati quidem et potentiæ. Nam, si creaturæ nihil agunt, subtrahitur ordo causæ et causati in rebus, sicque arguitur impotentia creantis, qui non potuit hunc ordinem procurare, deficit ejus bonitas, quæ non est diffusiva sui atque etiam sapientiæ. Illius enim sapientiæ est dare formas ad effectum. At frustra essent formæ et virtutes si nihil operarentur. Ergo[1].

III. **Secunda conclusio : Præter creationem et conservationem, admittendus est *immediatus* Dei influxus in causis secundis, quoties actu operantur.** — Altera opinio superius exposita esset hæresis, si respiceret etiam ordinem, supernaturalem, quia de fide est non sufficere influxum conservationis, qui omnibus creaturis adest, sed requiri gratiam supernaturalem ad actus *salutares*[2] ; quapropter excipit. Durandus operationes quæ per gratiæ auxilium fiunt.

Ad ordinem autem naturalem restricta, est *error*, nec conciliari potest cum verbis Scripturæ quæ sunt universalissima : « *Omnia opera nostra, operatus es in nobis*, Domine[3]. Operatur in vobis *velle et perficere*[4]. » Ac præsertim verba Pauli in Areopago valent de motione Dei etiam in ordine naturali ; nam ostendit Apostolus Deum esse in omnibus quia in omnibus operatur : « Non longe est ab unoquoque nostrum. In ipso enim vivimus et movemur et sumus[5]. »

Doctrinam Ecclesiæ egregie exponit Catechismus Concilii Tridentini, qui, præter conservationem, requirit etiam *virtutem*, *motionem*[3], *actionem* Dei in causas secundas :

1. Quoad cetera argumenta et pro solutione difficultatum, cf. *Curs. Philos. Thomist.*, VI, 150 ss.
2. Cf. *Tract. de Gratia*, q. II.
3. ISAI., XXVI, 12.
4. PHILIPP., II, 13.
5. *Act.*, XVII, 27, 28.

« *Non solum* autem Deus universa quæ sunt providentia sua tuetur atque administrat, *verum etiam* quæ moventur et agunt aliquid *intima virtute ad motum atque actionem ita impellit*, ut, quamvis secundarum causarum efficientiam non impediat, *præveniat* tamen, cum ejus occultissima vis *ad singula pertineat*, et, quemadmodum Sapiens testatur, *attingat a fine ad finem fortiter et disponat* omnia suaviter. Quare ab Apostolo dictum est, cum, apud Athenienses annuntiaret Deum, quem ignorantes colebant : *Non longe est ab unoquoque nostrum. In ipso enim vivimus, et movemur, et sumus*[1]. »

Ratione autem probatur Deum agere secundum tria quæ concurrunt in operatione, *finem, agentem* et *formam*. Dicitur agere Deus per modum causæ finalis in omni agente, quatenus omne operans appetendo bonum ut finem, implicite saltem appetit Deum, a quo bonum omne participatur. Dicitur agere quasi per modum causæ formalis, quatenus dat formam, quæ est principium actionis.

Dicitur agere per modum causæ efficientis, quatenus *applicat* res ad agendum et quatenus res agunt virtute ab ipso participata et communicata. Quum enim in omni operatione producatur *esse*, quod est inter omnia magis intimum in rebus, et est effectus proprius Dei, — si quidem effectus universalissimus, quod est esse, proprius est causæ universalissimæ, quæ est Deus — oportet ut interveniat Deus tamquam, prima causa producens esse *ut sic*, et applicans causam secundam ad producendum esse *hoc* vel esse *tale ;* sicut artifex, ait Angelicus, applicat securim ad scindendum. Breviter in forma : quoties producitur esse, Deus debet applicare creaturam ad productionem esse. Sed in omni operatione producitur esse. Ergo in omni operatione Deus applicat causam secundam.

Quapropter, si Deus tantum conservat nec applicat, nunquam fiet operatio. Ergo constat influxum quo fit operatio creaturæ distingui omnino ab influxu quo res in esse conservantur.

Quum autem agatur hic de productione operationis in

1. *Catechism. Conc. Trident.*, P. I., n. 25.

esse physico, oportet ut influxus ille divinus dicatur et sit *physicus*.

Motio quippe *moralis* dicitur quæ se tenet ex parte *objecti* et respicit *specificationem* actus ; motio autem *physica* est ex parte subjecti et quoad ipsum *exercitium* actus.

IV. **Qualis autem debeat esse influxus, an prævius an vero simultaneus tantum ? — Exponuntur sententiæ.** — Quæstio iterum resumetur in tractatu de *Gratia efficaci*, ubi sententiæ longius exponentur. Sufficiat hic conferre sententiam olim communem Molinistarum cum sententia Thomistarum.

Juxta puros Molinistas, concursus est *simultaneus*, recipiturque non in facultate operativa, sed in effectu, nec facit ut causa agat, sed agit *cum* ipsa : hinc actio procedit simul a Causa prima et a causa secunda ; ita quidem ut totus effectus sit a Deo et a creatura, non tamen a Deo vel creatura tamquam a causa totali, sed a causa partiali, quæ exigit concursum alterius partis. Exemplum tritum est duorum trahentium navim vel currum : totus motus est ab utroque, non tamen ab utroque ut a causa totali motus, quia altera pars produit *cum* altera omnes et singulas partes ejusdem motus. Demum concursus ille est ex se indifferens, et a voluntate ipsa absque ulteriori auxilio determinatur.

Plures tamen neo-Molinistæ, cum nonnullis aliis theologis, admittunt quamdam *præmotionem generalem*, quæ voluntatem determinat ad bonum in communi, non vero *ad hoc vel illud* objectum : sicut, dum ventus impellit navim, motus quidem navis est a vento flante et progressus navis vento tribuitur sed directio ipsa et ingressus in *hunc* vel *illum* portum adscribitur nautæ, qui navim regit ; ita quod voluntas impellatur ad bonum in communi provenit a motione divina, sed quod hoc vel illud bonum eligatur ipsi voluntati est tribuendum.

Juxta Thomistas, e converso, influxus est prævius, qui recipitur in facultate, facultatemque *immutat, elevat et applicat*, ac proinde præcedit actum prioritate naturæ et causalitatis, facitque ut facultas operetur, non tantum ad bonum in communi determinat, sed etiam ad hoc

vel illud in speciali præmovet et prædeterminat, ita tamen ut voluntas præmota a primo Motore, seipsam moveat in suo proprio ordine, tamquam a proximo et immediato principio[1].

V. **Tertia conclusio : Influxus divinus quo indigent causæ secundæ ad operandum est prævius et physicus, qui creaturam etiam liberam præmoveat et prædeterminet ad singulos actus, secundum modum qui creaturæ convenit, et intacta libertate. — Probatur ex S. Thoma.** — Sufficiat quædam capita probationum indicare. 1° Doctor Angelicus ostendit præmotionem non repugnare, quia voluntas habet a Deo hoc ipsum quod seipsam moveat. « Cum aliquid movet seipsum non excluditur quin ab alio moveatur, *a quo habet hoc ipsum quod seipsum movet, et sic non repugnat quod Deus est causa actus liberi arbitrii*[2]. » Unde, juxta S. Doctorem Deus ita movet voluntatem ut causet hoc ipsum quod voluntas se moveat. Porro causare motum voluntatis importat ut Deus sit motor et voluntas mobilis. *Sed motio moventis*, ait ipse, *præcedit motum mobilis ratione et causa*[3]. Ergo illa motio est prævia, seu præmotio.

2° S. Thomas *distincte* ponit omnia quæ in præmotione physica concurrunt. Præmoveri a causa prima est *applicari* ab ipsa et agere *in ejus virtute*. Atqui duæ illæ conditiones expresse indicantur ab Angelico : « Sic ergo Deus est causa actionis cujuslibet in quantum dat virtutem agendi et in quantum conservat eam et in *quantum applicat actioni et in quantum ejus virtute omnis alia virtus agit*[4]. » Ergo expresse tradit Angelicus nostram doctrinam de præmotione, etiam quoad creaturas liberas, nam concludit :

1. Pro expositione prioris sententiæ, cf. MOLINA, *Concordia :* LESSIUS, *De Gratia efficaci ;* MAZZELLA, etc. ; pro sententia thomistica : ALVAREZ, *De Auxiliis ;* LEMOS, *Panoplia ;* GOUDIN, *Metaphysica ;* DUMMERMUTH, *S. Thomas et doctrina præmotionis physica*, 1886 ; *Defensio doctrinæ S. Thomæ de præmotione physica ;* DEL PRADO, *De Gratia et Libero Arbitrio.*
2. Q. III, *De Malo*, a. 2 ad 4.
3. *III Cont. Gent.*, cap. CXL.
4. Q. III, *De Potentia*, a. 7.

« Ipse in quolibet operante immediate operatur, non exclusa operatione *voluntatis* et naturæ. »

3° In præsenti articulo *Summæ Theologicæ* dicit Deum *applicare* formam quam ipse dedit, sicut artifex applicat securim ad scindendum, qui tamen interdum formam securi non tribuit. Atqui influxus quo artifex movet securim est utique prævius et physicus, sicut generatim instrumentum operatur quia physice præmovetur a causa principali.

Ceterum, principia quæ statuit Angelicus in III. *Cont. Gent.*, c. LXVII et LXVII, et IV *Cont. Gent.*, c. XLIV, hanc doctrinam de præmotione physica et asserunt et probant et vindicant.

VI. **Probatur ex Catechismo Concilii Tridentini.** — Jam retulimus illa aurea verba : « Verum etiam quæ moventur et agunt aliquid *intima virtute ad motum atque actionem ita impellit, ut, quamvis secundarum causarum efficientiam non impediat*, PRÆVENIAT *tamen, cum ejus occultissima vis ad singula pertineat.* » Sermo est de influxu *physico*, seu de virtute intima ; influxuque *prævio*, cum efficientiam secundarum *præveniat ;* atque *universali*, cum ad singula pertineat ; qui movet *secundum modum qui creaturis competit*, si quidem earum efficientiam non impedit.

Tota igitur nostra doctrina de prævio influxu breviter et efficaciter defenditur : quæ non est Bannezii inventum, siquidem fuit approbatus ille Catechismus an. 1566, fere viginti annis priusquam Bannez primum opus suum edidisset.

VII. **Probatur argumentis metaphysicis. — Imprimis ex actuali dependentia cujuslibet causæ creatæ a prima Causa.** — Sicut omne ens in ratione entis actualis pendet actu et immediate a Deo, ita omnis causa in ratione causalitatis actualis debet a Deo actu et immediate pendere. Atqui hæc dependentia et subordinatio nonnisi per præmotionem physicam salvari potest. Ergo.

Major ex ipsa comparatione innotescit : Deus quippe non est minus causa prima quam ens primum, ac proinde, sicut omne ens subordinatur Deo ut primo enti, ita omnis

causa debet Deo ut primæ causæ subordinari actu in operando et causando.

Probatur minor. Ut causa secunda actu subordinetur Deo in ratione actualis causalitatis, oportet ut actualis influxus causæ primæ in ipsa causa secunda recipiatur, non in solo effectu ; secus solus effectus, non ipsa causa, subordinatur. Porro influxus qui recipitur in causa est prævius seu præcedit actionem ratione et causa. Ergo, ut salvetur subordinatio causalitatis, admitti debet, concursus prævius. In concursu autem simultaneo Deus et creatura se habent ut duo trahentes navim aut currum. At duo trahentes hujusmodi sunt duo cooperatores, qui remanent sibi æquales, sed neuter alteri subordinatur. Dicit quippe subordinatio unum SUB alio, et idcirco ordinem prioris et posterioris. Jam vero non datur hæc prioritas in concursu simultaneo, nam neutra causa exercet prius suam causalitatem. Ergo non salvatur in concursu simultaneo subordinatio causæ secundæ a prima.

Objicitur 1° : In concursu simultaneo salvari subordinationem dignitatis et universalitatis.

Resp. : Inter creaturam et Deum non est tantum subordinatio illa, sed etiam subordinatio *causalitatis actualis*, quæ nullatenus in hac sententia explicatur.

Objicitur 2° : Sufficienter salvari, eo quod actio creaturæ supponat actionem Dei, non autem vice versa.

Resp. : Negatur omnino. Non enim, quia rationalitas supponit animalitatem, nec vice et versa, concludi potest rationalitatem animalitati in ratione causæ actualis subordinari. Requirit absolute subordinatio *actualis* causarum, non tantum ut effectus unius pendeat ab effectu alterius, sed ut una causa ab alia pendeat in ipsa actuali causalitate, quod non nisi per influxum prævium habetur.

VIII. **Confirmatur ex eo quod, sublata præmotione, nequeat causa secunda constitui in ratione principii in actu secundo causantis.** — Sublata præmotione, remanent tria in agente : virtus operativa, ipsa operatio, et concursus simultaneus. Nullum porro ex his constituit causam in ratione principii *actualis*, seu in actu secundo causantis. — Non virtus operativa, nam hæc quantumvis

perfecta ponatur, non est sua ultima actualitas in ordine operativo, id autem quo causa constituitur actu causans est ultima ordinis operativi actualitas. — Non ipsa operatio. Hæc enim est effectus secundus causæ jam in actu secundo constitutæ, seu, aliis verbis, est actus secundus *causatus* supponens aliud prius, quo agens reponatur in actu secundo causante. — Non concursus simultaneus, qui non attingit causam sed effectum. Id sane quo constituitur causa in actu secundo causante debet esse prius operatione, quæ inde causatur, sicut causa est prius causato. Atqui concursus simultaneus non est prior operatione, sed simul cum ipsa. Ergo nequit constituere causam in ratio principii in actu secundo causantis. Nec Deus extrinsece assistens. Nam, nisi causa fiat in se virtuosior, efficacior, actualior, non exit a sua inertia. Atqui non fit *in se* virtuosior et efficacior, nisi recipiat *in seipsa influxum* novum, qui reducat ipsam in actum, ac proinde actui prævium.

IX. **Probatur ex ipsa ratione primi Motoris.** — Necesse est ut omnes motores secundi moveantur actu a primo Motore. Atqui motio qua motores secundi moventur actu a primo Motore est præmotio physica. Ergo admittenda est præmotio physica.

Probatur min. Motio illa est *prævia* seu *præmotio*. Nam subordinatio motorum requirit ut creatura sit mobile et Deus movens. Atqui, ut audivimus ex Angelico, *motio moventis præcedit motum mobilis ratione et causa*[1]. Ergo motio Dei *præcedit* motum creaturæ ac proinde est *prævia*. — Rursus, motio a Deo impressa est ejusdem ordinis in quo Deus est primus motor. Sed Deus est primus non in ordine morali dumtaxat, sed et in ordine physico. Ergo motio quam causæ secundæ imprimit est *physica*.

In concursu autem simultaneo unus motor agit quidem in effectum alterius motoris, at neuter est proprie *sub* alio, cum ambo simul procedant, sicut duo artifices.

X. **Probatur ex eo quod esse sit effectus Dei proprius.**

1. *III Cont. Gent.*, cap. CXL.

quem creatura nequit attingere nisi ut instrumentum a Deo præmotum. — Ubicumque agens principale habet effectum proprium, agentia secundaria nequeunt illum attingere nisi ut instrumenta. Atqui esse *ut sic* est effectus Dei proprius, cum sit effectus universalissimus qui causæ universalissimæ adscribitur. Ergo creaturæ nequeunt esse ut sic attingere nisi ut instrumenta Dei. Jam vero in omni operatione producitur esse ut sic, prout superius explicatum est. Ergo in omni operatione causæ secundæ debent a Deo moveri ut instrumenta, et idcirco *præmoveri*. Cum enim instrumentum non agat virtute propriæ formæ, non agit nisi ut prævie motum ab agente principali, juxta effatum Angelici : « *Est ratio instrumenti, in quantum est instrumentum, ut moveat motum*[1]. »

Itaque *præmotio physica* ex ratione instrumenti necessario colligitur, et ratio instrumenti necessario competit causæ secundæ quoties operatur.

XI. **Probatur demum ex eo quod sublata prædeterminatione physica maxima actualitas Deo subtrahitur.** — Transitus, ad actum secundum liberum est maxima perfectio, utpote ultima potentiæ actualitas. Atqui, nisi admittatur prædeterminatio physica, ultima illa actualitas Deo subtrahitur. Ergo. Prob. min. Tribui nequit Deo quatenus ipse dat et conservat virtutem agendi, nam hic est tantum influxus habitualis, qui locum habet etiam quando non fit operatio; nec quatenus præbet concursum simultaneum, nam hic est indifferens, nec transitum confert de potentia ad actum; nec quatenus præbet præmotionem generalem ad bonum in communi, nam hæc relinquit adhuc *potentialitatem* in causa.

Id quod est *maximum*, non est impulsio generalis, sed vere ac proprie determinatio ad *hunc* vel *illum* actum liberum; nam in hoc reponitur totum meritum, totaque corona liberi arbitrii. Si hæc determinatio non est a Deo *prædeterminante*, *maxima actualitas* divinam præterfugit causalitatem.

Objicitur 1° : Determinatio ad hunc vel illum actum non

1. *De Veritate*, q. XXVII, a. 4.

est entitas nova, sed solum modus in actu. Deus itaque producit entitatem physicam producendo actum indeliberatum, vel motionem, et voluntas ponit *modum*, qui est determinatio libera.

Resp. : Nego assertum. Tanta quippe entitas et perfectio est hæc determinatio, ut in ipsa reponatur discrimen insigne inter potentiam et ultimam actualitatem, illudque ratione cujus boni et sancti a malis discrepant. Quod sane *maximum est*[1].

Objicitur 2° : Si Deus prædeterminat, jam aufert indifferentiam *activam* a voluntate. Atqui, si aufertur indifferentia activa, non jam remanet libertas. Ergo, si Deus prædeterminat, libertatem aufert.

Resp. : Dist. maj. : Si Deus prædeterminat, nihil relinquendo voluntati faciendum, aufert indifferentiam activam, concedo; si prædeterminat modo qui congruat voluntati, scilicet ita præmovendo ut sub illa motione voluntas seipsam moveat et determinet in suo ordine et tamquam causa proxima, nego; sed potius prædeterminatio causat indifferentiam et libertatem. Et nego conclusionem. « Cum igitur voluntas divina sit efficacissima, non solum sequitur quod fiunt ea quæ Deus vult fieri, sed et quod eo modo fiant quo Deus ea fieri vult[2]. »

Iterum ergo cum Catechismo Concilii Tridentini jam citato concludamus : « *Intima virtute ad motum atque actionem ita impellit, ut, quamvis secundarum causarum* EFFICIENTIAM NON IMPEDIAT, PRÆVENIAT TAMEN, *cum ejus occultissima vis ad singula pertineat.* »

---

1. Hæc responsio iterum redit *De Gratia*, q. IV, art. 2.
2. I P., q. XIX, a. 8.

TRACTATUS DE ANGELIS

S. Thomas vocatur *Angelicus* non ideo solum quia sublimitatem angelorum attingit, eorum nempe puritatem et intelligendi modum, sed etiam quia de angelis mirabiliter disseruit.

Quæ enim in diversis Patrum et ecclesiasticorum scriptorum operibus dispersa vel quasi disjecta erant ipse in unum doctrinæ corpus eximia arte adegit, et, ope analysis et synthesis, naturam et operationem angelicam investigando et scrutando, scientificum illud ædificium exstruxit, quod est tractatus de Angelis.

Hinc jure merito tractatus de Angelis dici potest *egregium* Doctoris Angelici opus. Quapropter illius methodo, principiis ac divisionibus erit insistendum. Quadruplex præsertim pars hic evolvitur, cui addenda est ultima pars (ex q. 106-114), de ministerio angelorum. Completus ergo tractatus sic exhibetur :

I. De substantia angelorum.
II. De intellectu angelorum.
III. De voluntate angelorum.
IV. De his quæ pertinet ad creationem angelorum.
V. De ministerio angelorum.

Methodus in hoc tractatu adhibenda erit simul *positiva*, ut fundamentis Scripturæ et Traditionis nitatur, et *speculativa*, ut vi et ope theologici ratiocinii, analysis et synthesis, scientificum opus stabiliatur. Licet pauca sint revelationis documenta, inde tamen legitimæ fiunt inductiones et deductiones, et semel statuta vera psychologia angelorum, valet humana ratio infallibili processu solidas elicere conclusiones, quæ nequeant a vero theologo respui.

Quocirca vere scientificus vereque theologicus est Tractatus S. Thomæ de Angelis ; imo tanti pretii ac momenti est ut eapropter meruerit ipse plæclarum *Angelici* titulum.

QUÆSTIO PRIMA

De substantia Angelorum absolute

AD Q. L S. THOMÆ

Rectissime considerat Angelicus substantiam angelorum tum absolute tum per comparationem ad corporalia. Quæ autem disserit de substantia ipsa absolute spectant et ipsam existentiam, et ipsam naturam, quæ omnino spiritualis est, absque ulla compositione materiæ et formæ (aa. 1 et 2) illorumque multitudinem (a. 3), differentiam ab invicem (a. 4), ac immortalitatem (a. 5).

ARTICULUS PRIMUS

DE ANGELORUM EXISTENTIA

AD ART. I S. THOMÆ

I. **De ipso vocabulo.** — Quærit S. Thomas in art. 1 utrum existant aliquæ substantiæ incorporeæ seu pure spirituales, homini præstantiores, quæ *angeli* vocantur.

Angelus, gr. ἄγγελος, hebr. *malâk*, idem sonat ac *nuntius*; unde est nomen officii, non naturæ, ut animadvertit S. Augustinus, exponens verba Ps. CIII : « *Qui facis angelos tuos spiritus.* » Litterali quidem sensu intelligi potest de ventis, quatenus ventos, seu spiritus, facit Deus ministros suos ; at, propter analogiam quæ inter ventum et naturam spiritualem viget, accipitur etiam de natura spirituali, quam Deus ut ministrum adhibet, quasi diceretur : eos qui sunt natura spiritus facis esse ministros tuos. Quem locum interpretatur S. Paulus de angelis [1]. Pulchre scribit

1. *Hebr.*, I, 7 : « Et ad *angelos* quidem dicit : qui facit angelos suos *spiritus* et ministros suos flammam ignis. »

Augustinus : « Cum spiritus sunt, non sunt angeli ; cum mittuntur, fiunt angeli ; angelus enim officii nomen est, non naturæ. Quæris nomen hujus naturæ, spiritus est ; quæris officium, angelus est [1]. »

Inde fit ut in Scripturis nomen angeli usurpetur ad illos designandos qui specialem a Deo missionem seu munus accipiunt, vel Deum specialiter repræsentant. Quapropter hoc nomine designatur : 1º Verbum Incarnatum, quippe quod, ut nuntius Patris, vocatur *angelus* Testamenti [2] ; 2º ministri Dei, qui munus sacrum gerunt in tradendo scientiam legis et res divinas, sicut de sacerdote dicitur : « Labia sacerdotis custodient scientiam et legem requirent ex ore ejus, quia *angelus* Domini est [3]. » 3º Præcursor Domini : « Hic est enim de quo scriptum est : « Ecce ego mitto *angelum meum* ante faciem tuam, qui præparabit viam tuam ante te [4]. »

Proprio autem sensu, angeli dicuntur substantiæ creatæ intellectuales, perfecte incorporeæ et subsistentes, homini superiores, quibus Deus tamquam ministris in ordine ad suam providentiam præsertim supernaturalem utitur. Quæ definitio angeli ex toto tractatu innotescit.

II. **Errores de angelorum existentia.** — Duplex fuit apud veteres erroris species. Alii enim admiserunt formas separatas a Deo distinctas, sed perverse explicarunt : Platonici quippe inter nos et summum Deum quatuor ordines ponebant, scilicet deorum secundorum, intellectuum separatorum, animarum cœlestium et dæmonum bonorum et malorum ; dum Aristoteles duos tantum ordines intellectualium substantiarum ponit, scilicet substantias separatas, quæ sunt fines motuum cœlestium corporum, et animas orbium, quæ sunt moventes per appetitum et desiderium [5].

Quam formam alio apparatu proposuerunt Gnostici,

1. S. AUGUSTIN, *In Ps.* CIII, *Enarrat. I*, n. 15; *P. L.*, XXXVIII, 1348.
2. MALACH., III, 1.
3. MALACH., II, 7.
4. MATTH., XI, 10.
5. S. THOM., Opusc. XV, c. I et II.

qui æones et æonum series adstruebant[1] : Alii, e regione existentiam angelorum et generatim substantiarum separatarum inficiati sunt, ut Epicurei et materialistæ apud Græcos, Sadducæi[2] et Samaritani[3] apud Judæos.

Istis adhærent recentiores pantheistæ, positivistæ, materialistæ. Juxta Anabaptistas et Protestantes liberales, angeli quos Sacra Scriptura commemorat non sunt nisi manifestatio divinæ potentiæ, vel bonæ inspirationes a Deo immissæ, vel homines quos Deus ad alios erudiendos mittit.

Plures veteres scriptores ecclesiastici, admissa angelorum existentia, erraverunt circa naturam seu spiritualitatem angelorum, vel circa cultum angelis reddendum[4].

III. **De triplici via qua possit angelorum existentia demonstrari.** — Prima et infallibilis via est *revelatio*, quæ in Scriptura et Traditione manifestissime se prodit. Alteram viam præbent argumenta *metaphysica*, qualis est ratio quam hic evolvit S. Thomas. Tertiam viam suppeditant argumenta quasi *historica*, ex manifestatione virtutis angelicæ in tota mundi historia.

IV. **Argumentum scripturisticum.** — Esse Angelos et Archangelos, ut ait S. Gregorius M., pene omnes sacri eloquii paginæ testantur[5]. Non fuit hæc doctrina a Persis ad Hebræos, post exsilium, derivata, ut contendunt recentiores rationalistæ, sed in libris sacris ante exsilium scriptis, imo in ipso Pentateucho, disertissime traditur. Scriptura porro angelos esse testatur sive illorum operationes vel apparitiones describendo, sive illorum existentiam directe asserendo.

Quia innumeri sunt textus, sufficiet pauca testimonia

1. Cf. DUCHESNE, *Diction. Apol. Gnose et Gnosticisme.*
2. MATTH., XI, 10.
3. *Act.*, XXIII, 8.
4. Cf. BAREILLE, *Angélologie d'après les Pères*, in *Diction. theol. cathol.*, I, et *Revue Thomiste*, mars 1900.
5. S. GREGOR. M., *Homil. XXXIV, in Evang.*, n. 7 ; *P. L.*, LXXVI, 1249.

seligere. Cherubim custodit atrium paradisi[1] ; angelus solatur Agar fugientem[2] ; angeli apparent Abraham ; liberant Loth[3] ; manifestantur Jacob[4]. Angelus primogenitos Ægyptiorum percutit[5] ; angelus præcedit castra Israel ; corripit Balaam, etc.[6]. Angelus apparet Gedeoni ; nasciturum Samson præniuntiat.[7]. Angelus pascit Eliam in deserto[8] ; angelus castra Sennacherib disperdit[9] ; Angelus Tobiam comitatur. Angelus custodit Judith[10]. Prophetæ docentur ab angelis[11]. Facta angelorum in libr. *Machab.* narrantur[12].

In Novo Testamento, angeli apparent Zachariæ, B. Virgini[13], S. Joseph[14], pastoribus[15], ministrant Christo in deserto[16], Christi resurrectionem nuntiant[17].

In *Actibus Apostolorum*[18] frequentissime introducuntur angeli, sicut etiam in *Apocalypsi*[19]. »

Exhibentur porro angeli in Scripturis, non ut abstractiones vel allegoriæ, sed ut personæ reales[20] quibus actus personales tribuuntur ut ostendunt citati textus[21]; actusque proprie morales, ut *mereri* et *demereri*; nam ex angelis alii suum principatum servaverunt merendo, alii principatum amiserunt peccando, seu propria libertate abu-

1. *Genes.*, III.
2. *Genes.*, XVI.
3. *Genes.*, XVIII, XIX.
4. *Genes.*, XXII, XXVIII, XXXII.
5. *Exod.*, XII.
6. *Exod.*, XIV, XXIII ; *Num.*, II.
7. *Jud.*, II, VI, XIII.
8. *II Reg.*, XXIV.
9. *IV Reg.*, XIX.
10. *Tob.* et *Judith.*
11. ISAI., V ; *Dan.* III, VI, IX, XXIV ; *Zachar.*, I.
12. *II Mach.*, III.
13. LUC., I.
14. MATTH., I.
15. LUC., II, 13.
16. MATTH., II.
17. MATTH., XXVIII ; MARC., XVI ; LUC., XXIV ; JOAN., XX, XXI.
18. *Act.*, I, 10, V, 19, VIII, 26, X, 3, etc...
19. *Apoc.*, VII, VIII, XII, XV, XXII.
20. *II Pet.*, II, 11.
21. Cf. DOM LEGEAY, *L'Ange et les Theophanies*, in *Revue Thomiste*, X, 138 ss., 495 ss.

tendo, quos Deus æternis suppliciis addixit : « Deus angelis peccantibus non pepercit, sed rudentibus inferni detractos in tartarum tradidit cruciandos in judicium reservari[1]. » — « Angelos vero qui non servaverunt suum principatum, sed dereliquerunt suum domicilium, in judicium magni diei, vinculis æternis sub caligine reservavit[2]. »

Imo scriptura naturam angelorum sufficienter describit. Sunt nempe *substantiæ*, quibus illi actus morales competunt. Suntque substantiæ *spirituales*, nam vocantur ab Apostolo administratorii *spiritus*[3] ; et *intellectuales*, quia vident faciem Patris[4], gaudium habent de peccatore pœnitentiam agente[5], etc.

Sunt autem substantiæ creatæ : « In ipso (Christo) condita sunt universa in cœlis et in terra, visibilia et invisibilia, sive throni, sive dominationes, sive principatus, sive potestates : omnia per ipsum et in ipso *creata* sunt[6]. » Sunt hominibus superiores, quod constat tum ex nominibus quæ ipsis tribuit Scriptura, *Principatus, Virtutes, Potestates, Dominationes*, tum ex disertis testimoniis, quæ recolunt hominem esse angelis minorem et angelos esse virtute majores : « *Minuisti* eum *paulo minus* ab angelis[7]... » Angeli fortitudine et virtute cum sint *majores*[8]. — Demum a Deo mittuntur in ordine ad suam providentiam, præsertim supernaturalem. « Nonne omnes sunt *administratorii* spiritus, in *ministerium missi* propter eos qui hæreditatem capient salutis[9] ? »

VI. **Traditio patristica et declarationes Ecclesiæ.** — Nullum dubium apud Patres etiam primi ævi movetur de existentia angelorum, licet plures dubii hæserint de tempore quo fuerint angeli conditi, utrum ante creaturam corporalem an simul cum ipsa, aut veram spiritualitatis

1. *II Pet.*, II, 11.
2. JUD., 6.
3. *Hebr.*, I, 14.
4. MATTH., XVIII, 10.
5. LUC., XV, 7.
6. *Colos.*, I, 16.
7. *Ps.*, VIII, 6.
8. *II Pet.*, II, 11.
9. *Hebr.*, I, 14.

notionem non attingerint, ut mox exponetur, ad art. 2. At quoad existentiam omnes ecclesiastici scriptores tradunt quæ scribit Augustinus : « Angelos novimus ex fide, et multis apparuisse scriptum legimus nec inde dubitare fas nobis est[1]. »

Existentiam angelorum testantur symbola, dum dicunt Deum esse factorem creaturarum *invisibilium*[2] ; definit expresse concilium Lateranense IV : « Qui sua omnipotenti virtute simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, *angelicam* videlicet et *mundanam*, ac deinde *humanam*, quasi communem ex spiritu et corpore constitutam[3]. » Quam definitionem confirmat concilium Vaticanum[4].

Quod hic directe asseritur est creatio et existentia creaturæ angelicæ ; quod etiam innuitur vel quod certo ex textu eruitur est perfecta spiritualitas angelorum : sunt puri spiritus, nec corpore constant, quia distinguuntur a creatura *humana*, quæ ex spiritu et corpore constituitur. — Sed de his infra, sicut etiam de tempore creationis angelorum.

VII. **Argumenta metaphysica. 1° Quoad possibilitatem.** — Ratio humana probat possibiles esse substantias separatas absque ullo ordine ad materiam, quas angelos dicimus. Demonstrat enim ratio existere substantiam spiritualem incompletam, quæ est forma corporis et tamen extra corpus veram vitam vivit ; hæc enim tria ex philosophia constant : et animan esse spiritualem, et esse immortalem extra corpus, et esse formam corporis, et idcirco substantiam spiritualem incompletam. At, si possibile est imperfectum alicujus generis, et perfectum possibile eo ipso censendum est ; si possibile est formam corporis extra corpus vivere, a fortiori possibile est existere extra corpora substantias completas quæ nullius corporis sint formæ. Ergo ostendit

1. S. AUGUSTIN., *In Ps.* CIII, *Enarrat. I*, n. 15 ; *P. L.*, XXXVIII, 1348.
2. Cf. DENZINGER, 9, 13, 19, 54, 86.
3. Cap. *Firmiter*, DENZINGER, 428.
4. *De Deo rerum omnium creatore*, DENZINGER, 1783.

ratio possibiles esse substantias spirituales completas, quas angelos dicimus.

VIII. 2° **Ad factum quod attinet, existentiam substantiarum spiritualium completarum, seu angelorum, optime suadent, licet non apodictice demonstrent, argumenta a priori**[1].

Arg. I[um], ex corp. art. Requirit universi perfectio ut sint aliquæ substantiæ quæ Deo perfectissime assimilentur, in quantum possibile est. At perfecta assimilatio fieri nequit nisi dentur substantiæ homini superiores ac penitus immateriales. Ergo existunt hujusmodi substantiæ, quæ angeli dicuntur. Ratio majoris est quia Deus universum condidit ad suam bonitatem participandam et manifestandam, quæ quidem manifestatio sufficiens non erit nisi sint substantiæ similes in eo similitudinis gradu qui possibilis est.

Probatur minor. Perfecta assimilatio effectus ad causam attenditur ex eo quod effectus causam imitetur secundum eam rationem qua causa operatur. At Deus operatur per intellectum et voluntatem. Ergo perfecta assimilatio ad Deum requirit ut existant substantiæ spirituales secundum intellectum et voluntatem perfectæ. — Nec reponatur assimilationem illam in anima nostra sufficienter salvari ; nam anima nostra non est natura, sed pars naturæ, nec nisi imperfecte gradum intellectivum participat, cum sit essentialiter forma corporis. Ex quo eruitur.

Arg. II[um]. Ubicumque datur imperfectum alicujus generis, dari debet et perfectum etiam in ordine creato ; ratio est quia finis creationis est perfectio universi, et quia dedecet genus remanere mancum et imperfectum. Atqui datur imperfectum in genere intellectivo, nempe anima humana, substantia spiritualis, sed corporis forma. Ergo existere debet perfectum in genere intellectivo creato, nempe substantia spiritualis, seu angelica, omnino separata, quæ nullius corporis sit actus.

Hinc optima datur gradatio in partibus universi : sunt substantiæ corporeæ sine spiritu ; suntque spiritus corporibus uniti ; sunt denique spiritus sine corpore, id est angeli[1].

1. Repetitur hic doctrina quam exposuimus in nostro *Curs. Philos. Thomist.*, t. V, p. 243-246.

Arg. III[um]. Cum finis creationis sit manifestatio divinæ bonitatis, non solum objectivæ, sed etiam *formalis*, dari debent substantiæ spirituales quæ sint perfectionis illius testes, quæ nempe Dei opera plene cognoscant ac ipsum Deum ut par est laudent. At testes perfecti non sunt nisi substantiæ spirituales completæ, scilicet angeli : homo enim, cum opera Dei nonnisi imperfecte cognoscat, non est creationis sufficiens testis. Ergo debent esse substantiæ spirituales completæ, nempe angeli.

Quæ argumenta rem omnino suadent, licet non sint absolute cogentia nec necessitatem pariant : Deus quippe non tenetur absolute quod est perfectius condere, et aliunde gloriam suam in anima humana per *ordinem supernaturalem* sufficientissime manifestat. Congruit tamen omnino ut hæc manifestatio in ordine etiam *naturali* per creationem angelorum effulgeat.

Quapropter congruentiæ illæ quas suggerit S. Doctor, sicut sunt pulcherrimæ, ita intellectum proprie quietant.

IX. **Argumenta a posteriori et quasi historica, ex manifestatione virtutis angelicæ.** — Unanimis fuit humani generis consensus in asserenda existentia substantiarum homini superiorum, quas diversis nominibus insignivit. Licet autem reponi possit id ex primitiva quadam revelatione provenire, potest etiam manifestationi horum spirituum tribui. Oracula et mirabilia in fanis deorum, sortilegia, miri effectus qui etiam hodie, præsertim in infidelium partibus, fiunt, videntur arguere existentiam substantiarum homini superiorum[2].

1. Hinc intelligitur qua ratione angeli dicantur *medium* inter Deum et substantias corporeas, ad 1. Deus est in summo immaterialitatis ; angeli sunt immediate post Deum, utpote formae extra materiam, sed compositae ex potentia et actu ; anima nostra est infra, utpote forma sine materia sed in materia. Infimo autem gradu sunt substantiae corporeae.

2. Id animadvertebat Tertullianus : « Porrò si et magi phantasmata edunt, et jam defunctorum infamant animas ; si pueros in eloquium elidunt, si multa miracula *circulatoriis praestigiis* ludunt,

Non possunt enim illi effectus Deo tribui, cum pravi sint et Deo injuriam irrogent. Nec etiam animabus separatis : non quidem animabus sanctorum, quæ in *manu Dei sunt* et nullam possunt injuriam ipsi irrogare ; nec animabus damnatorum, quia non videtur anima separata majorem habere virtutem quam in statu unionis, aut posse alia corpora movere nisi mediante proprio corpore : unde, si non valet post mortem proprium assumere corpus, resurgendo, nec, a fortiori, potest alia movere[1]. Ergo adscribendi sunt illi effectus substantiis separatis, quæ angeli dicuntur.

Attamen certitudo absoluta non semper paritur, quia non facile statuitur criterium ad virtutem animæ separatæ delimitandam. « Quare Scripturarum auctoritas aut Ecclesiæ judicium requiritur ut ex operationibus ad existentiam spirituum sive bonorum sive malorum absque ullo dubio concludatur[2]. »

---

si et omnia immitunt habentes semel invitatorum *angelorum et daemonum assistentem sibi potestatem*, per quos et *capræ et mensæ divinare consueverunt.* » *Apol.*, c. XXIII, *P. L.*, I, 410-411.

1. Cf. S. THOM., I P., q. CXVII, a. 4.

2. L. JANSSENS, O. S. B., *De Deo Creatore et de Angelis*, p. 462. Cf. commentatores *Summæ Theologicæ*, in h. l., CAJETAN, BANNEZ, JOAN. A S. THOM., SYLV., GONET, BILLUART, JANSSENS, LÉPICIER.

ARTICULUS SECUNDUS

DE ABSOLUTA SPIRITUALITATE ANGELORUM

AD ART. 2 S. THOMÆ

I. **Opiniones.** — Ex primo articulo constat existere angelos, seu substantias incorporeas homini superiores. Inquirendum venit utrum illa incorporeitas tanta sit ut excludat compositionem materiæ et formæ, an vero sit in angelis aliqua materia saltem tenuissima.

De hoc puncto erraverunt, non solum philosophi Arabes, qui ponunt angelos compositos ex materia et forma, quosque confutat hic S. Thomas, sed generatim omnes quotquot veram spiritualitatis notionem non attingunt.

Ad scriptores ecclesiasticos quod attinet, hæsitatio diu permansit, vel saltem confusio, quia nondum erat determinatus proprium immaterialitatis conceptus[1].

Errori occasionem præbuit apocryphus *Liber Enoch*, qui lapsum angelorum repetit ex concupiscentia mulierum ; hinc plures Patres cap. VI *Geneseos* de carnali commercio filiorum Dei cum filiabus hominum intelligunt de angelis. S. Justinus carnale peccatum in angelis admittit[2], et pariter Athenagoras[3], Tertullianus, qui angelos lapsos vocat *desertores Dei, amatores fæminarum*[4] ; Clemens Alexandrinus[5], S. Cyprianus[6], Lactantius[7], S. Ambrosius[8].

A sæculo autem IV Patres Græci immaterialitatem angelorum omnino efferunt, illosque vocant incorporeos et spiri-

1. BAREILLE, *Diction. theol. cathol.*, « *Angélologie d'après les Pères* ».
2. S. JUSTIN, *Apol. II*, *P. G.*, VI, 432.
3. ATHENAGOR., *Leg.* 24.
4. TERTULL., *De Idol.*, IX ; *P. L.*, I, 671.
5. CLEM. ALEXANDR., *Pæd.*, III, 2 et *Strom.*, III, 7 ; *P. G.*, VIII, 576, 1161.
6. S. CYPRIAN., *De habit. virg.*, 14 ; *P. L.*, IV, 453.
7. LACTANT., *Divin. Instit.*, II, 15 ; *L. P.*, VI, 333.
8. S. AMBROS., *De virg.*, I, 8 ; *P. L.*, XVI, 203.

tuales, dementiamque dicunt putare in corporeas substantias corporibus esse copulatas[1].

Aliunde illi Patres, sicut et Doctores Latini, nondum expoliunt plenum immaterialitatis conceptum, quæ materiam omnem, etiam subtilissimam, excludat. S. Augustinus dubium interdum movet nec audet aliquid definire[2].

At recolendum est *corporeum* nonnunquam sumi pro eo quod est *reale* et *subsistens*, quo ratione non nulli Deum vocarunt corporeum ; vel pro eo quod est circumscriptum et limitatum, quo sensu solus Deus est sine corpore et materia, id est sine potentia, cuncta vero creata materiam habent, seu potentiam. « Solus Deus, ait Joannes Thessalonicensis, incorporeus et incircumscriptus est, intelligibiles vero creaturæ non penitus incorporeæ sunt et invisibiles sicut Deus ; ideo in loco sunt et circumscribuntur[3]. » Scribit pariter S. Gregorius M. : « Ipsi (angeli) comparatione quidem nostrorum corporum spiritus sunt ; sed comparatione summi et incircumscripti Spiritus, corpus[4]. » Ipse tamen S. Gregorius spiritualitatem proprie dictam angelorum propugnat : « Spiritualis autem natura non ita est, quæ ex mente et corpore *composita dupliciter non est*[5]. »

Gregorio generatim consentiunt posteriores scriptores. Verum nonnulli adhuc rem sub dubio relinquunt, ut S. Bernardus[6] ; imo Magister Sententiarum putat angelis competere corpora aerea, in quibus dæmones sustinent pœnam ignis[7].

II. **Doctrina S. Scripturæ.** — Licet conceptum spiritualitatis perpolitum non exhibeat S. Scriptura, solutionis principia præbet, quibus possumus arguendo spiritualitatem erruere. Primo quidem, nomina quæ angelos designant nullum innuunt ordinem ad materiam : vocantur quippe *spiritus, spiritualia* in cœlestibus[1].

Imo potius in Scripturis spiritus opponitur carni et sanguini, et corpori : « Spiritus carnem et ossa non habet sicut me videtis habere[2]. » Insuper Scriptura angelis attributa et operatione adscribit quæ materiæ opponuntur. Angeli enim utuntur cibo invisibili et potu, qui ab hominibus videri non potest[3] ; dicuntur administratorii spiritus in ministerium missi propter eos qui hæreditatem capient salutis[4] ; quæ omnia spirituale munus important. At præsertim angeli *vident* faciem Patris qui in cœlis est[5], visio porro intuitiva nonnisi substantiæ omnino spirituali potest tribui.

Indirecte confirmatur ex eo quod Scriptura reprehendat Sadducæos, qui negabant angelos et spiritus esse[6]. Si autem angeli non essent substantiæ mere spirituales, non fuisset ratio impugnandi illorum existentiam.

Quod autem objicitur ex lib. VI *Genes.* non est hodie retinendum ; nam *filii Dei* in hoc loco non sunt angeli, sed filii Seth, qui commercium carnale habuerunt cum filiabus Caïn[7].

III. **Declarationes Ecclesiæ.** — Quidquid sit de hæsitationibus plurium scriptorum ecclesisasticorum, doctrina paulatim elucidatur, et a dubiis et umbris ita absolvitur ut concilium Lateranense IV spiritualitatem perfectam pronuntiet : « Qui sua omnipotenti virtute simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, *spiri-*

1. Cf. Tit. Bostr., *Cont. Man.*, I, 21, *P. G.*, XVIII, 1096 ; Euseb., *Demonst. Evang.*, IV ; *P. G.*, XXII, 252 ; Didym., *De Spirit. Sanct.*, I, 5 ; *P. G.*, XXXIX, 1037 ; S. Basil., *Quod Deus non sit auctor mali*, 9 ; *P. G.* XXXI, 349 ; S. Chrysost., *In Genes.*, homil. XXII, 2, *P. G.* LIII, 187-188.
2. Cf. Augustin., *Epist.* XCV, 8 ; *P. L.*, XXXIII, 355.
3. Apud Harduin, Collect. IV, 294.
4. S. Gregor. Magn., *Moral.*, II, 3 ; *P. L.*, LXXV, 557.
5. Ibid., 7, 8, col. 559.
6. *Serm. V et VI super Cantica* ; *P. L.*, CLXXXIII, 800, 801, 803 et ss.
7. De illa quæstione legi possunt Petav., *De Angelis*, c. II ; G. Bareille, *Diction. theol.* « *L'Angéologie d'après les Pères* » ; Laurent Janssens, in. h. l. Sum. Theol.

1. *Ephes.*, VI, 12.
2. Luc., XXIV, 39.
3. *Tob.*, XII, 19.
4. *Hebr.*, I, 14.
5. Matth., XVIII, 10.
6. Matth., XXII, 23 ; *Act.*, XXIII, 5.
7. Inter Patres qui confutant illam fabulam quæ volebat gigantes fuisse ab angelis procreatos citandus est S. Ephraem Syrus, *De Malo contra Manichæos*, apud Assemanum, *Biblioth. Orient.*, I, p. 128.

tualem et *corporalem*, *angelicam* videlicet et *mundanam*; ac deinde *humanam*, quasi *communem* ex spiritu et corpore constitutam[1]. » Quæ verba repetit concilium Vaticanum[2]. Ex antithesi quæ hic statuitur inter naturam *angelicam* et *corporalem* et *humanam* spiritualitas perfecta vindicatur : corporalis est absque spiritu; humana est simul ex corpore et spiritu constituta ; ergo angelica debet esse absque ulla materia, seu pure spiritualis omnino.

Quocirca jam a tempore concilii Lateranensis IV nullus fuit theologus qui illam perfectam et omnimodam spiritualitatem inficiatus sit[3].

IV. **Rationes theologicæ**. — Si angelis competeret aliqua materia, vel esset ejusdem rationis cum nostra materia, vel diversæ rationis. Sed utrumque repugnat. Ergo repugnat quæcumque in angelis concipiatur materia. Prob. min. Non potest esse ejusdem rationis ac nostra, nisi ponatur angelum non differre ab homine. Sicut repugnat duas formas recipi in una numero materia, ita et a fortiori implicat formam spiritualium et formam corporalium recipi in una parte materiæ, secus enim una numero res esset corporalis et spiritualis. Ergo in diversis partibus reciperetur. Sed habere partes convenit soli quantitati. Ergo angelus subjiceretur quantitati et esset divisibilis, quod est impossibile et contra conceptum substantiæ angelicæ, quæ concipitur ut absolute simplex et indivisibilis. — Nec potest esse in angelis materia quæcumque diversa a nostra. Cum enim operatio cujuslibet rei sit secundum modum substantiæ ejus, oportet ut ubi operatio excludit omnem materiam, etiam substantia sit omnis materiæ expers. Atqui in angelis operatio propria omnem materiam excludit ; est quippe intellectio, quæ fit per abstractionem ab omni

1. Cap. *Firmiter*, DENZINGER, 428.
2. *De Deo rerum omnium creatore*, 1783.
3. Est singularis opinio quam exponit CAJETANUS, non quidem in Comment. *Summæ Theologicæ*, sed in *Comm. Epist. ad Hebraeos*, ubi admittit dæmonibus inesse corpus quoddam sensibus ignotum, subtile, simplex, incorruptibile, natum moveri localiter. — Verum ex hac opinione sequeretur angelos habere corpora sibi naturaliter unita, non vero esse compositos ex materia et forma.

materia, ita quidem ut eo altior et perfectior sit intellectio quo major est abstractio. Ergo oportet ut substantia angeli omnem materiam excludat.

Confirmatur. Substantiæ quæ sunt in supremo gradu creaturarum intellectualium debent esse ab omni materia independentes nec ullum habere ordinem ad materiam : id præcise requirit finis creationis et harmonia mundi ut sint in creatione omnes perfectionis gradus. Atqui angeli supremum gradum tenent creaturarum intellectualium. Ergo sunt ab omni materia segregati et independentes nec ullum ordinem habent ad materiam.

V. **Solvuntur difficultates et dubia elucidantur.**

Objicitur 1° : Ubicumque est compositio generis et differentiæ habetur compositio materiæ et formæ. Sed in angelis est genus et differentia. Ergo.

Resp. : Habetur materia analogice sumpta, nempe potentia, et forma sumpta pro actu, concedo ; habetur compositio materiæ proprie dictæ et formæ, nego. « Intellectualitas finita et limitata, indeterminate accepta, est aliquid vagum et commune, quod potest esse magis vel minus perfectum, secundum quod magis vel minus accedit ad actum purum, scilicet Deum. Hæc igitur communitas et indeterminatio intellectualitatis tenet locum generis ; major autem vel minor accessus ad actum purum tenet locum differentiæ[1]. »

2° Quod est forma tantum absque compositione est actus purus. Sed angelus non est actus purus. Ergo compositionem admittit.

Resp. : Quod est forma tantum absque compositione essentiæ et esse, substantiæ et facultatum, facultatum et operationum, est actus purus, concedo ; quod est forma tantum excludens tantum materiam, non vero alias compositiones, est actus purus, nego.

Unde in angelis remanet multiplex compositio : 1° ex eo *quod* est et ex eo *quo* est, scilicet ex essentia et esse ; 2° ex essentia et subsistentia, nam etiam in angelis persona differt a natura ; 3° ex substantia et facultatibus et 4° ex

1. *Curs. Philos. Thomist.*, *Logic.*, p. 61.

facultatibus et operationibus ; nam in ipsis nec substantia est intellectus nec intellectus est intellectio [1].

3º Forma quæ non recipitur in materia est infinita. Sed forma angeli non est infinita. Ergo in materia recipitur.

Resp. : Forma quæ non recipitur in materia nec recipit actum ulteriorem est infinita simpliciter concedo ; quæ non recipitur in materia, sed recipit ulteriorem actum, est infinita secundum quid, seu inferius, concedo, est infinita simpliciter, tum inferius tum superius, nego. Contradist. min. et nego conseq. — Actus proprie infinitus est actus irreceptus et irreceptivus : unde, si existentia ab essentia non differret, esset infinita simpliciter, quia nec reciperetur in subjecto a se distincto, nec reciperet ulteriorem actum, cum esse sit ultima actualitas omnis formæ [2]. At, si forma recipit esse, jam est limitata superius, jamque conpositioni subjicitur [3].

VI. **Hinc apparet pulchritudo et excellentia doctrinæ S. Thomæ.** — Hæc enim evincit vigere in creatione omnes perfectionis gradus, angelosque summum locum obtinere ; subjici quidem compositioni, sed aliunde supra cætera creata eminere ; potentiæ admisceri, sed, quia non sunt finiti inferius, universalitate quadam gaudere et ad actum purum accedere, quo fit ut in ipsis genus ex potentia desumatur et differentia ex accessu ad actum purum Deum. Unde, sicut major est unitas, ita *multo nobilior est personalitas in angelo quam in homine* [4].

---

1. Hinc propositio VII approbata a S. Cong. Studiorum. « *Creatura spiritualis est in sua essentia omnino simplex. Sed remanet in ea compositio duplex : essentiæ cum esse et substantiæ cum accidentibus.* » *Acta Apostolicæ Sedis.*, vol. VI, p. 383, ss.
2. Cf. nost. *Curs. Phil. Thomist.*, t. V, p. 71, 73.
3. Cf. Prop. II et III., S. Cong. Studiorum, *Act. Apost. Sedis*, loc. cit.
4. S. Thom., *II Sent.*, dist. 3, q. I.

ARTICULUS TERTIUS

DE NUMERO ANGELORUM

AD ART. 3 S. THOMÆ

I. **Opiniones.** — Præter opiniones quas refert et confutat hic S. Thomas, variæ sunt sententiæ, quas commemorare sufficiet. Plures enim SS. Patres existimant numerum angelorum beatorum esse nonagies novies majorem numero hominum, nituntur que parabolæ evangelicæ de ove perdita et nonaginta novem quæ remanent in montibus [1]. Ovis una homo intelligendus est, nonaginta novem angeli boni. Ita præsertim S. Hilarius, S. Ambrosius, S. Cyrillus Hieros., S. Gregorius Magnus [2]. Aliunde putatur tertiam partem angelorum cecidisse ; hinc nova ratio attendenda, ut computetur omnium angelorum multitudo.

Alii sancti Doctores volunt angelorum numerum esse duplo majorem hominum sanctorum numero, quia homines sufficiuntur in locum angelorum, quorum tertia pars cecidit.

Alii tamen tenent tot futuros esse homines sanctos quot permanserunt angeli boni .Ita S. Anselmus, Petrus Lombardus, etc. [3].

Alii opinantur numerum angelorum excedere omnia individua creata ; alii demum excedere omnes species creatas et omnia individua humana.

II. **Prima conclusio : Ingens est angelorum multitudo, quæ nulla certa ratione definiri potest.**

Ingentem illam multitudinem Sacra Scriptura perpetuo

---

1. Matth., xviii, 12 ; Luc., xv, 4.
2. S. Hilar. *in Matth.*, xviii, 6, *P. L.*, ix, 1020 ; S. Ambros., *in* Luc . vii, 15. *P. L.*, xv, 1756 ; S. Cyrill. Hieros., *Catech.*, xv, 24. *P. G.* xxxiii, 904. — Cf. etiam S. Gregor. M., Homil. XXXIV, *in Evang.*, n. 3, *P. L.*, lxxvi, 1247.
3. S. Anselm., *Cur Deus Homo.*, lib. I, c. xviii ; *P. L.*, clviii, 389 ; Petr. Lombard., *II Sent.*, dist. 9.

proclamat, ubi angeli *exercitui* et *militiæ* comparantur. « Numquid est numerus millium ejus[1] ? » « Millia millium ministrabant ei, et decies centena millia assistebant ei[2]. » Hic multiplicantur numeri nobis notiores, nempe decies, centena, et millia millium, ut idea ingentis numeri nobis ingeratur. « Et subito facta est cum angelo multitudo militiæ cælestis laudantium Deum et dicentium : Gloria in altissimis Deo[3]. » — « Et erat numerus eorum millia millium[4]. »

Sancti Patres non sunt concordes, ut vidimus, in determinando angelorum numero ; sed omnes concludunt esse ingentem, imo plures asserunt non posse talem numerum determinari, qui est ἀναρίθμητος, vel ἀνάριθμος[5].

Cæterum, ipsa diversitas sententiarum evincit non posse multitudinem angelorum certa ratione definiri.

III. **Secunda conclusio : Rationabiliter dici potest angelorum multitudinem excedere numerum substantiarum materialium quasi incomparabiliter.**

Probatur ratione maximæ congruentiæ, quam evolvit in corpore articuli S. Doctor.

Quanto aliqua sunt perfectiora tanto in majori excessu, vel secundum molem seu magnitudinem, vel secundum multitudinem, sunt creata a Deo. Atqui angeli sunt perfectiores inter præcipuas creationis partes. Ergo illas omnes excedere debent, non quidem mole, qua carent, sed multitudine.

Explicatur argumentum Deus res condendo debet id intendere et consequi quod est finis creationis. At finis creationis est perfectio universi, quæ obtinetur per productionem eorum quæ sunt perfectiora. Ergo oportet ut perfectiora in natura sint producta in majori excessu. In corporibus quidem hic excessus in magnitudine attenditur,

1. *Job.*, XXV, 3.
2. *Daniel*, VII, 10.
3. LUC., II, 13-14.
4. *Apoc.*, V, 11.
5. Cf. S. CYRILL. HIEROS, *Catech.*, XVI, 23, *P. G.*, XXXIII, 949 ; S. CYRILL. ALEXANDR., *Orat. pasch.*, XII, 2, *P. G.*, LXXVII, 673 ; S. CHRYSOST., *Cont. Anom.*, II, 3, *P. G.*, XLVIII, 1714 ; DIONYS., *Cœlest. Hierarch.*, VI, *P. G.*, III, 231.

unde corpora perfectiora cœlestia excedunt alia secundum magnitudinem quasi incomparabiliter, ut sol terram, etc. ; in aliis vero excessus esse debet secundum multitudinem. Prædictum effatum intelligitur de partibus præcipuis creationis, seu de gradibus entis, qui sunt *esse* in corporibus, *vivere* in plantis, *sentire* in animalibus, *ratiocinari* in homine, *intelligere* in angelis ; et de entibus per se intentis, nempe de speciebus aut de individuis quæ speciei æquivalent ratione suæ nobilitatis et perpetuitatis. Individua vero corruptibilia non intenduntur per se a Deo vel a natura, sed solum propter conservationem speciei. Itaque species plantarum majores esse debent numero speciebus corporum, speciesque animalium majores numero speciebus plantarum. Quia vero homo est in gradu altiori et quia quodlibet individuum humanum est per se intentum et æquivalet uni speciei, convenit ut numerus hominum excedat numerum specierum animalium. Tandem numerus angelorum debet excedere numerum hominum quasi incomparabiliter. Iterum archangeli debet numero excedere angelos, et principatus archangelos, et ita porro.

IV. **Præfatum axioma experientia quadantenus comprobatur.** — Nam corporum simplicium species sunt circiter 70, corporum vero compositorum circiter 300, dum plantarum species sunt 12000, vel juxta quosdam scientificos 20000 ; animalium autem species sunt 400000, imo, ut nonnulli autumant, circiter 700000. Hominum autem numerus cæteras species incomparabiliter excedit. Quam doctrinam pulchre exprimit Bossuetius : « Comptez, si vous le pouvez, ou le sable de la mer, ou les étoiles du ciel, tant celles que l'on voit que celles que l'on ne voit pas, et croyez que vous n'avez pas atteint le nombre des anges. Il ne coûte rien a Dieu de multiplier les choses excellentes ; et ce qu'il y a de plus beau, c'est, pour ainsi dire, ce qu'il prodigue le plus[1]. »

---

1. BOSSUET, *Elévations sur les mystères*, 4e semaine, 1re élévation.

ARTICULUS QUARTUS

QUOMODO ANGELI AB INVICEM DIFFERANT

AD ART. 4 S. THOMÆ

I. **Quid certum, quid libere controversum.**

1° Imprimis de fide est angelos non esse ejusdem speciei cum animabus humanis : constat ex damnatione Origenistarum, qui somniarunt animas esse angelos in corpora, propter scelera vitæ anteactæ, detrusos[1]. 2° De fide est pariter dari in angelis gradus superiorum et inferiorum, nam subordinationem quamdam inter angelos manifeste asserunt Scriptura et Traditio, quin tamen determinent in quo sit reponenda. 3° Certum est, licet non definitum, esse in angelis *hierarchias* et *choros* ; quæ doctrina ita est recepta in Ecclesia, ut illam respuere dicatur saltem temerarium. De his infra.

Differre igitur inter se angelos, est sententia catholica ; de modo autem quo differant libere controvertitur. Scriptura enim de hac re silet, et Patres ignorantiam confitentur. Nota sunt verba S. Augustini : « Esse itaque Sedes, Dominationes, Principatus, Potestates, in cœlestibus apparatibus, firmissime credo, et *differre inter se aliquid, indubitata fide teneo.* Sed, quo me contemnas, quem magnum putas esse doctorem, quænam ista sint et *quid inter se* differant nescio[2]. » — « Quid inter se distent... dicant qui possunt, si possunt probare quod dicunt ; ego me ista ignorare confiteor[3]. »

Quum ergo solutionem non præbeat Revelatio, quæstio est ex principiis philosophicis dirimenda, argumentis scilicet quæ sive notio et analysis substantiæ spiritualis sive legitimæ analogiæ suppeditant.

1. Damnatur hic error a Vigilio Papa, 543. Cf. DENZINGER, 203.
2. S. AUGUSTIN., *Cont. Prisc.*, XIV ; *P. L.*, XLII, 678.
3. *Enchirid.*, 58 ; *P. L.*, XL, 259.

II. **Præcipuæ theologorum sententiæ**[1].

Tres communiter recensentur. Prima vult omnes angelos esse ejusdem speciei, sicut homines, et differre inter se tantum gradu et dignitate. Ita Alex. Halensis, Scotus, Durandus, Henricus, Gandavensis, Toletus, et multi recentiores, præsertim Palmieri. Altera sententia ponit specie quidem differre angelos, sed solummodo secundum diversum ordinem vel diversam hierarchiam, ita ut non nisi tres admitti queant, vel ad summum novem angelorum species. Ita, inter alios, Gabriel Biel, Dionysius Carthusianus. Tertia sententia docet omnes angelos differre specie. Ita Thomistæ communiter et plures alii scholastici cum sancto Præceptore ; sed iterum duplicem formam induit hæc sententia : alii enim theologi dicunt non posse fieri ut sint plures angeli ejusdem speciei, ut Cajetanus, Joan. a S. Thom., Gonet, Billuart, etc. ; alii vero existimant posse creari angelos ejusdem speciei qui solo numero differrent ; ita præsertim Sylvius, qui plures Thomistas insignes pro hac opinione refert[2].

III. **Conclusio : Omnes angeli specie differunt.**

Arg. I^{um}. *Ex conditione naturæ angelicæ.*

Quæ sunt idem specie et differunt solum numero habent materiam signatam quantitate. Sed natura angelica caret materia. Ergo quæ habent naturam angelicam non possunt esse idem specie et differre tantum numero ; ergo in angelis tot sunt species quot sunt individua.

Probatur major. Ut aliqua possint multiplicari numero in eadem specie debent habere principium et distinctionis a cæteris et incommunicabilitatis, nam individuum est distinctum a cæteris et penitus incommunicabile. Atqui principium distinctionis et incommunicabilitatis est materia signata quantitate. Ergo. — Principium quippe hujusmodi non est forma, quæ est potius principium communicabilitatis, utpote largiens gradum specificum, ex se communicabilem ; nec existentia vel subsistentia, qui sunt

1. Cf. Commentatores S. Th., in. h. l. Diversas opiniones refert L. JANSENS, t. VI, p. 501 ss.
2. Cf. SYLV., Comment. in h. l.

actus secundus, supponens rem jam individuatam. Sed est materia signata quantitate : cum enim duæ quantitates sint vi sui distinctæ, materia quæ respicit hanc quantitatem erit distincta a materia quæ respicit aliam quantitatem, forma quæ recipitur in hac materia erit distincta a forma quæ recipitur in alia materia, et consequenter erit incommunicabilis alteri materiæ quæ aliam respicit quantitatem. Unde, si desit materia signata quantitate, deest principium distinctionis numericæ, et remanet tantum gradus specificus[1].

Arg. IIum. *Ex analogia et inductione*. In inferioribus reperitur mira specierum varietas, eo quidem major quo perfectior est entis gradus. At non videtur credibile hanc varietatis pulchritudinem vigere tantum infra, nec elucere potius in summo gradu entis intellectivi, ubi optime congrueret. Ergo concludendum est miram esse in angelis specierum varietatem. Aliunde nulla apparet ratio multiplicationis numericæ : hæc enim fit propter conservationem speciei, in angelis vero species salvatur in uno individuo, cum ipsa sit incorruptibilis. Quapropter in ipsis tot erunt species quot individua.

Arg. IIum. *Ex universi perfectione*. Deus diversitatem induxit in mundo quo melius divinæ perfectiones manifestarentur. Porro multiplicatio specifica melius et efficacius ad hunc finem confert quam multiplicatio numerica, cum species sit individuis potior. Ergo ad mundi decorem plus confert angelos esse specie diversos quam solo numero distinctos, præsertim quum non videatur ratio multiplicationis numericæ quando species in uno semper conservatur.

IV. **Quid censendum de sententia quæ tenet angelos, licet de facto differant specie, POSSE tamen ABSOLUTE esse solo numero distinctos.**

Si attenderentur solum secundum et tertium argumentum, quæ congruentiam tantum præstant, posset sententia propugnari. At prima ratio illam simpliciter excludit.

1. De principio individuationis, cf. quæ disseruimus in *Curs. Philos. Thomist.*, t. II, p. 236-247 ; SALMANTICENSES, t. I.

Nam, si verum est a materia signata desumi individuationis principium, jam conditio et natura substantiæ angelicæ impedit multiplicationem,; ac subinde, si Deus angelos creat, illos condit prout requirit natura, omnes specie differentes.

Quapropter asserit S. Doctor *quod* IMPOSSIBILE *sit esse duos angelos unius speciei*.

V. **Concludendum** doctrinam S. Thomæ, etsi non cogat absolute, non esse antiquatam aut parvi faciendam, ut innuere videntur plures recentiores ; nam sententia de principio individuationis est omnino fundata, et aliunde vigent plures congruentiæ.

Videtur fuisse illa doctrina primum reprobata ab Universitate Parisiensi, an. 1277 ; at postea, inserto D. Thoma in albo sanctorum, an. 1323, fuit revocata damnatio[1]. Sententiæ autem S. Præceptoris semper adhæserunt et adhærent Thomistæ.

---

1. Cf. JOURDAIN, *La philosophie de saint Thomas*, II, 48 ss ; HAURÉAU, *Histoire de la philosophie scolastique*, II, 96. De mente SS. Patrum et plurimum scholasticorum, cf. L. JANSSENS, t. VI, pp. 512-522.

ARTICULUS QUINTUS

DE INCORRUPTIBILITATE

SEU IMMORTALITATE ANGELORUM

AD ART. 5 S. THOMÆ

I. **Notiones præviæ.** — Incorruptibilitas et immortalitas, promiscue usurpantur, hoc tamen pacto ut incorruptibilitas dicat solum inamissibilitatem esse, immortalitas vero inamissibilitatem vitæ. Cum autem in viventibus vivere sit esse, incorruptibile est etiam immortale. Incorruptibile *ab intrinseco* dicitur quod ex natura sua corrumpi nequit : nec per se, quatenus non constat partibus essentialibus quæ dissociari possint, nec per accidens, quatenus non dependet ab aliquo ; incorruptibile autem *ab extrinseco* est, quod nequit amittere esse per potentiam agentis extrinseci.

Incorruptibilitas et immortalitas *per essentiam* ei tantum competit cujus esse et vita cum essentia convertuntur ; in cæteris autem est immortalitas *per participationem*. Hinc effatum S. Pauli de Deo, *qui solus habet immortalitatem*[1]. Quo etiam sensu intelligendi sunt Damascenus arg. 1 citatus et alii Patres qui Deo reservant immortalitatem, id est essentialem.

II. **Doctrina catholica.** — De fide est angelos esse immortales. « Ite in ignem *æternum*, qui paratus est *diabolo* et *angelis* ejus [2]. » Hic asseritur ignem ideo esse æternum, quia æterni sunt angeli, quibus paratus est. Quod adhuc disertius recolit alibi Christus : « Illi qui digni habebuntur sæculo illo et resurrectione ex mortuis neque nubent neque ducent uxores ; *neque enim ultra mori poterunt : æquales*

1. *I Tim.*, VI, 16.
2. MATTH., XXV, 41.

enim angelis sunt[1]. » Hic itaque prænuntiatur homines in resurrectione id fore per gratiam quod angeli sunt per naturam. Quocirca non solum immortalitas angelorum, sed et immortalitas per naturam, asseritur.

De angelis valent, imo a fortiori, verba concilii Lateranensis V sub Leone X, damnantis « *errores*... de natura præsertim animæ rationalis, quod videlicet mortalis sit[2]. » *Veritas* ergo est animam rationalem esse immortalem non solum per gratiam, sed et per naturam, quod angelis applicari utique debet. Quocirca, sive ex verbis Christi allatis sive ex definitione concilii Lateranensis V colligitur immortalitas naturalis angelorum.

Hinc rejicienda sententia Scoti, Gabrielis Biel, Vasquez, etc., qui contendunt immortalitatem sive angelo sive animæ humanæ non esse naturalem, sed gratuitam, vel saltem non posse immortalitatem naturalem per solam rationem demonstrari, sed solum ex principiis fidei[3].

III. **Demonstratur angelorum immortalitas ab intrinseco.** Duplex est argumentum quod evolvit S. Thomas, primum ex notione formæ subsistentis, alterum ex notione operationis angelicæ.

Arg. I^{um}. Cum esse sit inseparabile a forma, id quod est forma tantum non potest amittere esse, sed est incorruptibile ab intrinseco. Atqui angelus est forma tantum. Ergo angelus est ab intrinseco incorruptibilis. Explicatur major. Esse convenit formæ, non per aliud vel per accidens, sed immediate et per se. Unde, si producitur forma, esse per se convenit ipsi. Quod autem convenit alicui per se inseparabile est ab ipso. Ergo esse est inseparabile a forma. Revera, corruptio fit, non quatenus esse a forma separatur, sed quatenus forma separatur a materia, seu subjecto. Quare, ubi non est materia, esse non potest separari, quia forma non separatur a seipsa[4].

1. LUC., XX, 35-36.
2. DENZINGER, 738.
3. Cf. Comment. S. Thomæ in h. l., præsertim CAJETAN., SYLV., GONET, et quæ disseruimus in *Curs. Phil. Thomist.*, t. III, p. 100-113.
4. Cf. *Curs. Phil. Thomist.*, t. II, p. 139, 141.

Arg. II[um]. Operatio manifestat naturam rei, et ipsa operatio ex objecto innotescit. Ex quo sic arguitur : Cum objectum intelligibile sit propria intellectus perfectio, viget adæquatio quædam inter intelligibile et intellectum, ita ut quod convenit intelligili et intellectui convenire debeat. Atqui objectum intelligibile est omnino incorruptibile, sicut etiam est ab omni materia abstractum. Ergo et incorruptibilis est intellectus et ipsa essentia a qua dimanat.

IV. **Demonstratur immortalitas ab extrinseco.**

Licet possit Deus absoluta potentia angelos annihilare, ratio tamen *sola* probat angelos nunquam annihilatum iri, nec attento ordine naturali et consueto, nec per miraculum. Non quidem attento naturæ ordine. Nam Deus auctor naturæ non subtrahit rebus quod est proprium naturis earum. Atqui proprium est naturis spiritualibus esse immortales. Ergo Deus non subtrahet illis immaterialitatem attento naturali ordine. — Nec etiam per miraculum. Ordinatur quippe miraculum ad majus bonum, scilicet manifestationem gratiæ. At redigere in nihilum non manifestat gratiam, sed melius ostenditur Dei bonitas conservando quam destruendo. Ergo nihil unquam in nihilum redigetur[1].

V. **Qua ratione dici possint angeli corruptibiles, seu defectibiles.** — Primo dicuntur mutabiles, quia transierunt de non esse ad esse, per creationem in tempore. Secundo quia possent, absolute loquendo, in nihilum a Deo redigi. Tertio, quia etsi in æternum maneant, non habent esse a seipsis, sed a Deo creante et conservante. Quarto quia possunt deficere in operatione, peccando. Quinto, quia etsi facultates et operatio naturalis sint indefectibiles, sunt tamen in angelis accidentia quædam defectibilia, nempe illa omnia contingentia quæ perpetuo in ipsis adveniunt et transeunt.

Solus itaque Deus est plenissimo sensu immortalis et immutabilis[2].

---

1. Cf. S. THOM., *II Cont. Gent.*, c. LV, et I P., q. 104, aa. 3 et 4.
2. Cf. I P., q. 9, a. 2.

QUÆSTIO SECUNDA

De comparatione angelorum ad corpora

AD Q. LI S. THOMÆ

Perspicuus est ordo quem ipse Angelicus indicat : in q. LI sermo fit de comparatione ad corpora generatim, in q. LII de comparatione ad loca corporalia, in q. LIII, de comparatione ad motum localem.

Quæstio præsens duplicem excludit errorem, et eorum qui volunt angelis competere corpora naturaliter unita, et eorum qui, e regione, absolute negant angelos assumere corpora ; et, vera sententia stabilita, explicatur utrum in corporibus assumptis exerceant angeli opera vitæ.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM ANGELI HABEANT CORPORA SIBI NATURALITER UNITA

AD ART. I S. THOMÆ

I. **Ratio articuli.** — Non redit hic quæsitum quod jam fuit solutum superius, aa. 1 et 2 ; nam ibi ostensum fuit angelos non esse substantias extensas, sed incorporeas, nec compositas ex materia et forma, sed penitus spirituales. Verum potest substantia spiritualis uniri corpori essentialiter, seu naturaliter, sicut anima humana. Unde inquirendum superest utrum angelus, licet in se spiritualis, conjungatur tamen, alicui corpori saltem tenuissimo, per modum formæ substantialis.

II. **Veterum opiniones.** — Huc etiam recurrunt quæ ad art. 2 superioris quæstionis animadvertimus ; qui enim

existimant angelos esse corporeos vel materiales a fortiori adscribunt ipsis corpora naturaliter unita. Platonici præsertim hanc opinionem induxerunt, eo quod putarent esse quædam animalia aerea, quæ dæmones nominabant. His adhæserunt Origenistæ, nec non plures SS. Patres. Ipse S. Augustinus anceps hæret, ac interdum videtur tribuere angelis corpus quoddam æthereum, cæleste, quasi spirituale[1].

Similem sententiam proposuit, coram Patribus concilii Nicæni II, Joannes Thessalonicensis ; at synodus ipsa id solum retinuit, posse angelos sub imaginibus corporeis depingi, quia constat ipsos in corporibus apparuisse ; intactam vero reliquit quæstionem utrum angeli habeant corpora sibi naturaliter unita[2].

S. Bernardus etiam existimat angelos habere corpora tenuissima, ut in animas nostras agere et in inter se conversari possint[3].

Huc etiam redit singularis opinio Cajetani, de qua alibi.

III. **Doctrina catholica.** — Scriptura, licet apparitiones corporales angelorum frequenter commemoret, innuit aliunde angelos non esse corporibus essentialiter unitos, dum dicit spiritum non habere carnem et ossa[4], vel angelos uti cibo invisibili et potu, qui ab hominibus videri non potest[5]. Certitudinem vero præstat declaratio concilii Lateranensis IV : « Simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam, ac deinde humanam, quasi communem ex spiritu et corpore constitutam[6]. » Ex quo arguitur : Si angeli haberent corpora sibi naturaliter unita,

1. S. AUGUSTIN., *Serm. CCCLII*, 17 ; *P. L.*, XXXIX, 1622 ; *Epist.* IX, 3, *P. L.*, XXXIII, 72 ; *In. ps.*, CXLV, 3, XXXVII, 1185 ; *Retract.*, I, 26, *P. L.*, XXII, 626.
2. Cf. HARDUIN, Collect. IV. 294, ss.
3. Cf. S. BERNARD., Serm. V et VI, *Super Cantica* ; *P. L.*, CLXXXIII, 798-806. De mente S. Bernardi, cf. L. JANSSENS, op. cit., p. 535-538.
4. LUC., XXIV, 39.
5. *Tob.*, XII, 19 .
6. Cap. *Firmiter*, DENZINGER, 428.

constituerentur essentialiter ex corpore et spiritu. Atqui, juxta concilium, sola sbstantia humana est ex spiritu et corpore constituta, non autem angelica, seu spiritualis. Ergo ex concilio colligitur angelos non habere corpora sibi naturaliter unita.

IV. **Rationes theologicæ.** — Arg. I[um]. Valet iterum ratio quæ superius allata est ad probandam angelorum existentiam quamque recolit. S. Doctor in fine articuli. Cum Deus in creatione intendat perfectum, oportet ut in quocumque genere invenitur imperfectum, et perfectum existat. Atqui in genere intellectivo invenitur imperfectum, scilicet anima humana, quæ habet corpus sibi naturaliter unitum. Ergo in eodem genere debet esse perfectum, non habens corpus sibi naturaliter unitum.

Arg. II[um], quod evolvitur in prima parte articuli.

Quod non est de ratione alicujus naturæ, sed ei accidit, non invenitur universaliter in natura illa, ita ut sint quædam habentia naturam, quin illud habeatur. Atqui habere sibi naturaliter corpus unitum non est de ratione substantiæ spiritualis, sed ei accidit, et convenit alicui propter suam imperfectionem. Ergo habere corpora sibi naturaliter unita non convenit omnibus habentibus substantiam spiritualem, et idcirco sunt quædam substantiæ spirituales quæ non habent corpora sibi naturaliter unita, et illas dicimus angelos.

Major intelligenda est de aliqua perfectione quæ ita generi accidit ut tamen sit essentialis vel propria alicui speciei sub genere contentæ : sic habere alas accidit generi animalis, ita tamen ut sequatur naturam alicujus speciei, scilicet avis.

Prob. min. Cum intelligere non sit actus corporis, sed fiat per abstractionem a materia, uti corpore ad intelligendum non est essentiale substantiæ intellectuali, sed competit solum alicui propter imperfectionem, quia hæc est in potentia, plenitudinem scientiæ non habens vi sui, sed acquirens per sensus corporeos a rebus sensibilibus. — Quod est itaque intrinsecum intellectioni est attingere objectum spirituali ; quod autem attingatur objectum ministerio sensuum vel aliter non est intellectioni essentiale : unde

poterit dari intellectio quæ fiat per species a Deo inditas vel infusas, et dari etiam intellectio quæ fiat per species a sensibilibus abstractas.

V. **Cur angelus non vivificet corpora** (Ex. resp. ad 3). *Objicitur* : Omnis perfectio quæ convenit animæ etiam angelo competit. Sed vivificare corpus est perfectio quæ competit animæ. Ergo et angelo competit.

Resp. : Dist. maj. : omnis perfecto *simplex* quæ competit animæ competit etiam angelo, concedo ; omnis perfectio secundum quid quæ competit animæ et angelo competit, nego ; secus angelus in ordine inferiori reponeretur.

Contradist. min. : Vivificare *formaliter* est perfectio secundum quid, concedo, perfectio simplex, nego. Et nego conseq. — Vivificare formaliter est esse partem intrinsecam compositi animati, et idcirco importat limitationem et imperfectionem ; vivificare autem efficienter est præstare vitam, seu dare actum, ac subinde perfectionem tantum audit.

Quocirca Deus non potest vivificare formaliter, eo quod non possit gerere vices causæ formalis[1], sed potest vivificare efficienter, quatenus est causa infundens vitam. Anima vero humana vivificat formaliter, quia est imperfecta in genere intellectualium, utpote actus corporis ; non tamen vivificat efficienter immediate, quasi largiens ipsa vitam, sed solum immediate, in quantum transmutat et efficit ut materia recipiat formam vitalem. Angelus demum non vivificat formaliter, quia est perfectior anima ; non vivificat autem efficienter nisi mediate, quia est imperfectior Deo nec in sua virtute continet, ut Deus, creaturarum vitam.

---

1. Cf. *Curs. Philos. Thomist.*, t. VI, p. 126, 127.

ARTICULUS SECUNDUS

DE APPARITIONIBUS ANGELORUM IN CORPORIBUS ASSUMPTIS

AD ART. 2 ET 3 S. THOMÆ

I. **Quæstiones solvendæ.** — Multiplex quæstio hic movetur : de ipso facto, seu de objectiva realitate, apparitionum angelicarum in corporibus assumptis ; de modo quo fiant ; ac præterea an omnes apparitiones Dei vel sanctorum fiant per angelos ; et demum an in corporibus assumptis exerceantur opera vitæ.

II. **Angeli assumunt quandoque corpora ; ita nempe ut eorum apparitiones contingant, non secundum imaginationem tantum, sed secundum corpora realiter assumpta.** — Doctrina certissima, quam testantur S. Scriptura, SS. Patres, Ecclesia Catholica, quamque ratio theologica optime confirmat.

S. Scriptura utriusque Testamenti apparitiones narrat Angelorum ; nam angeli apparent Abrahæ, Loth, Tobiæ, etc., muntiantque Christum nascentem et resurgentem[1]. SS. Patres ex apparitionibus angelorum inferunt illorum existentiam : « Angelos novimus ex fide, et multis apparuisse scriptum legimus, nec inde dubitare fas nobis est[2]. »

Ecclesia huic doctrinæ ita firmiter adhæret ut festum instituerit, quo recolerentur apparitiones S. Michaelis Archangeli et S. Raphaelis. Ratio theologica est perspicua. Quod communiter, constanter et uniformiter ab omnibus vel a multis videtur non est visio imaginaria, sed realis. Atqui corpora ab angelis assumpta visa sunt a multis, et

1. *Genes.*, XVIII, XIX ; *Tob.* ; LUC., II ; MATTH., XXVIII, MARC., XVI ; LUC., XXIV ; JOAN., XX, XXI.
2. S. AUGUSTIN., *In Ps.* CIII, *Enarr.* I, n. 15 ; *P. L.*, XXXVIII, 1348.

modo constanti, ut manifestum est ex apparitionibus quæ factæ sunt Abrahæ, Loth, Tobiæ, mulieribusque in resurrectione Christi[1]. Ergo corpora illa non fuerunt imaginaria, sed realiter assumpta.

Major ex se innotescit, secus esset deceptio universalis, quam Providentia permittere nequit. Apparitio quidem potest esse objectiva, tametsi non percipiatur ab omnibus; quia, sicut potest beatus species sui corporis gloriosi retinere, ne videatur ab omnibus, licet alicui se exhibeat visibile[2]; sic potest angelus actionem corporis a se assumpti ita dirigere et disponere ut hæc sensum alicujus personæ afficiat, non vero cæterarum.

Tunc ex diversis adjunctis judicari potest utrum sit apparitio objectiva an subjectiva. Sic ex multis factis constat apparitionem B. Virginis in rupe Lourdes fuisse corporalem, licet ab una puella tantum perciperetur.

At, si ab omnibus vel a multis et constanter videtur apparitio, indicium certum et infallibile habetur non esse imaginariam, sed objectiva realitate gaudere.

III. **De conditionibus ad assumptionem requisitis.** — Tria requiruntur. Oportet 1º ut angelus sit quoad substantiam intime præsens corpori assumpto secus non esset apparitio angeli vera. 2º Ut conjungatur corpori tamquam motor mobili, quippe qui non potest tamquam forma uniri. 3º Ut uniatur tamquam signo apto ad repræsentandum intelligibiles angeli proprietates, vel personam quam gerit angelus; quia aliud est movere, aliud assumere corpus, seu apparere in corpore assumpto : ad hoc enim requiritur ut corpus repræsentare valeat personam et proprietates aut angeli, aut Dei, aut sanctorum. Quocirca, si repræsentatur persona ipsius angeli, dicitur apparitio angelica; si persona Dei, apparere dicitur Deus; si persona B. Virginis, dicitur apparere B. Virgo.

IV. **De modo quo fiat assumptio.** — Communiter scholastici cum D. Thoma opinantur corpus assumptum efformari ex aere condensato (ad 3). Sicut enim potest angelus aerem movere, ita potest aerem condensare in figuram corporis visibilis et resistentis, prout requirit finis ad quem corpus assumitur. Nonnulli theologi scientificum modum excogitarunt quo explicetur apparitio[1]; satius est reponere corpora assumpta efformari ex elementis externis quæ aptiora sunt ad hujusmodi configurationes et repræsentationes.

1. Cf. Matth., xxviii, 5; Marc., xvi, 5; Luc., xxiv, 4.
2. Cf. S. Thom., III P., q. lvi, a. 1 ad 2.

V. **Utrum omnes apparitiones Dei factæ fuerint per angelos.** — Posset quidem Deus assumere corpus et in corpore assumpto apparere : sicut enim potest uniri corpori hypostatice, seu substantialiter, ita potest conjungi accidentaliter, ut motor mobili. Quæstio igitur est de theophaniis veteris Testamenti, in quibus divina persona manifestatur. S. Justinus et cum eo non pauci Patres, sive Græci sive Latini, opinantur theophanias esse secundæ personæ, Filio, proprias[2]; at S. Augustinus et deinceps scriptores ecclesiastici ac theologi reponunt apparitiones illas esse toti Trinitati communes, seu tres personas in illis repræsentari[3].

Docent porro multi scholastici cum S. Thoma præfatas apparitiones contigisse ministerio angelorum, licet alii theologi contradicant, quorum sententia remanet libera in Ecclesia. Eodem modo contingit sicut in missione visibili Spiritus Sancti, in qua « creaturæ visibiles formatæ sunt ministerio angelorum, non tamen ad significandum personam angeli, sed ad significandum personam Spiritus Sancti. Quia igitur Spiritus Sanctus erat in illis creaturis visibilibus, sicut signatum in signo, propter hoc secundum eas Spiritus Sanctus visibiliter mitti dicitur et non angelus[4]. » Et hæc est pariter sententia S. Augustini[5].

1. Cf. Palmieri, *Pneumatol.*, Thes. III, demont. 3 part.
2. Cf. hac de re D. Legeay, O. S. B., *L'Ange et les théophanies*, in *Revue Thomiste*, an. 1902, p. 405, an. 1902, p. 46 ss., 125 ss.
3. Cf. S. Augustin., *De Trinit.*, lib. II et III, *P. L.*, xliii, 845 ss., 867, ss. Cf. quæ disseruimus alibi de missionibus divinarum personarum, p. 450 ss.
4. S. Thom., I P., q. xliii, a. 7 ad 5.
5. S. Augustin., III *Trinit.*, c. i, iv, v, ix, *P. L.*, xliii, 871-879.

Quæ ita probatur. Si ratio esset ponendi Deum ipsum assumpsisse corpora et immediate apparuisse, id sane foret in iis locis ubi Deus proprio nomine et ea loquitur quæ nonnisi Deo conveniunt. Atqui ex ipsa Scriptura constat easdem apparitiones factas fuisse per angelos. Ergo nulla est ratio supponendi Deum aliquando assumpsisse corpus et immediate apparuisse. Prob. min. Deus dicitur apparere Abrahæ in valle Mambre[1], et aliunde Paulus declarat Abraham suscepisse angelos[2]; Deus dicitur apparere Moysi in rubo : « *Ego sum Deus patris tui... Ego sum qui sum*[3] », et testatur Stephanus apparuisse angelum in flamma rubi[4]; Deus dat legem Moysi, et nihilominus docet Paulus id contigisse ministerio angelorum : *ordinata per angelos*[5].

Censendum est igitur Deum, propter suam altissimam majestatem, numquam apparuisse immediate, sed per angelos, qui sua natura sunt medii inter Deum et creaturam corporalem .Et idcirco movere valent corpus eo quod nulli corpori sint alligati. Quia tamen apparitio fit nomine Dei, non vero nomine angeli, dicitur apparitio Dei, non autem apparitio angelica.

Notandum est, ex resp. ad 1, omnes apparitiones Veteris Testamenti ad illam apparitionem ordinatas fuisse, qua Filius Dei apparuit in carne. Cum igitur jam sit peracta illa Dei manifestatio in carne, mirum non est rariores esse angelorum apparitiones corporales in nostra œconomia præsenti.

VI. **De apparitionibus Christi.** — Visus est Christus corporaliter in toto vitæ decursu ; deinde post resurrectionem, sive privatim sive omnibus discipulis manifestus apparuit et ipsis cernentibus est elevatus in cœlum, ut canit Ecclesia in Præfatione Ascensionis Domini. Personaliter etiam apparuisse B. Paulo post Ascensionem ex eo eruitur quod Paulus asserat se esse, sicut et cæteri apostoli fuerant, resurrectionis dominicæ testem : « Deinde visus

1. *Genes.*, XVIII.
2. *Hebr.*, XIII.
3. *Exod.*, III, 2, 6, 14.
4. *Act.*, VII, 30.
5. *Gal.*, III, 19.

est Jacobo, deinde apostolis omnibus ; novissime autem omnium tanquam abortivo visus est *et mihi*[1]. » Ergo vidit Christum in propria persona sicut et cæteri apostoli.

Non constat alias Christi apparitiones in propria persona contigisse, sed omnes apparitiones Domini quæ narrantur in vitis sanctorum eodem pacto explicari possunt sicut apparitiones Dei in Veteri Testamento, scilicet per ministerium angelorum ; qui est modus naturalis ; ut diximus.

VII. **De apparitionibus B. Mariæ Virginis et sanctorum.** — Posset B. Virgo, virtute gloriæ, assumere corpus et in illo se conspicuam exhibere, quum virtute gloriæ angelis omnibus præstet. At convenit ut ordo naturalis generatim servetur et fiant apparitiones B. Virginis mediantibus angelis, sicut de apparitionibus Christi dictum est.

Animæ vero separatæ non possunt naturaliter assumere corpora ; quia, utpote formæ commensuratæ propriis corporibus, non possunt alia nisi mediantibus propriis movere. Unde, si propria corpora non valent assumere, nec a fortiori alia[2].

Attamen ex *virtute gloriæ* aliqua potentia animabus sanctorum dari potest « per quam possint mirabiliter apparere viventibus cum voluerint ; quod alii non possunt nisi interdum permissi[3]. »

Hic etiam tenendum est servari generatim ordinem *naturalem seu consuetum*, qui est per ministerium angelorum, nisi exceptio probetur.

Theologi porro nonnullas admittunt exceptiones : 1° apparuisse ipsam animam Samuelis, qui dicitur prophetasse post mortem[4]; 2° animam ipsam Moysis in die Transfigurationis ad Christum accessisse. « Quod non est sic intelligendum, ait S. Thomas, quasi anima Moysi suum corpus resumpsisset ; sed quod anima ejus apparuit per aliquod corpus assumptum, sicut angeli apparent. Elias autem apparuit in proprie corpore, non quidem de cœlo

1. *I Cor.*, XV, 7-8.
2. Cf. S. THOM., I P., q. CXVII, a. 4.
3. *Supplem.*, q. LXIX, a. 3.
4. *I Reg.*, XXVIII ; *Eccli.*, XLVI, 23.

empyreo, allatum sed de aliquo eminenti loco, quo fuerat in curru igneo raptus[1]. »

VIII. **De apparitionibus dæmonum.** — Factis innumeris constat apparere dæmones in forma sensibili, ut testatur S. Augustinus[2].

Cum enim virtus assumendi corpora sit angelo naturalis et naturalia in dæmonibus integra permanserint, valent dæmones in corporibus assumptis sese manifestare. Discrimen est tamen attendendum inter apparitiones sanctorum angelorum et apparitiones dæmonum : quia divina virtute adjuvantur angeli boni ad corpora efformanda vel movenda, nunquam diaboli ; et insuper quia potest impedire Deus ne dæmones tota virtute sua naturali abutantur contra ordinem divinæ providentiæ.

IX. **Angeli in corporibus assumptis veras exercent operationes ; quæ non sunt tamen vitales proprie et intrinsece, sed similitudinarie vel extrinsece dumtaxat** (art. 3). — Operationes quæ fiunt in corporibus assumptis non esse illusiones vel mera præstigio, sed vera facta, constat ex ipsa Scriptura ; nam corpus ab Archangelo Raphæle assumptum realiter movebatur et realem edebat sonum. Verum illæ actiones non sunt proprie vitales. Dicuntur operationes quædam vitales *extrinsece*, quæ fiunt quidem a vivente, ut movere, sonum edere, etc., sed quæ possunt tamen a principio extrinseco elici ; nam motus localis potest a motore extrinseco repeti, et sonus, cum fiat per collisionem aeris, potest ab agente extrinseco produci. Operationes autem vitales *intrinsece* non possunt nisi a principio intrinseco procedere, ut sensatio, nutritio, generatio[3].

Quocirca nulla fit sensatio in corporibus assumptis. Nec nutritio aut comestio proprie dicta : nutrio enim sensu completo non est abque assimilatione. Licet autem comestio vitalis intrinsece non importet conversionem alimenti in substantiam comedentis (nam Christus post resurrectio-

1. S. Thom., III P., q. xlv, a. 3, ad. 2.
2. S. Augustin., *De Civit. Dei*, lib. XV, c. xxiii ; *P. L.*, xli, 468.
3. Cf. *Curs. Philos. Thomist.*, t. III, p. 30, 55 ss.

nem vere comedit absque illa conversione), requirit tamen ut procedat a principio intrinseco, scilicet ut comedens verum habeat corpus ac vivum, in quod possit cibus converti. Unde comestio angeli non fuit nisi apparens et figurativa spiritualis comestionis.

Generatio quoque viventium est actio essentialiter et intrinsece vitalis nec potest nisi viventi adscribi. Posset quidem diabolus, per semen alicujus viventis acceptum, fœcundationem artificialem procurare ; sed facta hujusmodi quæ narrantur minime sunt probata nec ullatenus credenda.

X. **De symbolica ratione corporis assumpti.** — « Exprimunt pedes et manus virtutem movendi et agendi ; pectus domicilium omnium virtutum, ac imprimis amoris castissimi ; caput in cœlum erectum insinuat divinæ esentiæ jugem contemplationem ; oculi cognitionem significant ; aures promptitudinem audiendi divina jussa et fidelium preces ; nares figurant vim discretivam inter bonum et malum, os et lingua repræsentant facultatem enunciandi et explicandi oracula et voluntates Dei. Alæ insuper angelis adduntur ad cœlestem agilitatem exprimendam. Apparent autem in blanda juventute ad connotandam integram floridamque beatitudinem[1]. »

---

1. Laurentius Janssens, op. cit., p. 547.

QUÆSTIO TERTIA

De loco et motu locali angelorum

AD Q. LII S. THOMÆ

ARTICULUS PRIMUS

DE IPSO LOCO ANGELORUM

AD Q. LIII S. THOMÆ

I. **Doctrina catholica de loco Angelorum.** — Angelos esse de facto in loco, aliqua saltem ratione, perpetuo recolit S. Scriptura, quæ angelos ut in cœlo residentes exhibet[1], vel quæ testatur angelos venire in locum, vel mitti in locum, vel ligari in loco, ut quum dicit duos angelos venisse Sodomam[2], Gabrielem missum esse in civitatem Galilææ[3], alligatum esse dæmonem in deserto superioris Ægypti[4]. SS. Patres, dum ponunt angelos esse in cœlis, diversosque esse cœlos pro diversorum angelorum dignitate[5], aliunde cavent ab errore Theodori Mopsuesteni, et Theodoreti, qui contendebant angelos esse ita loco affixos ut repugnet ipsos ante mundum corporeum exstitisse. Sic S. Gregorius Nyssenus optime explicat naturam intelligentem et materia carentem esse a loco independentem[6].

Doctrina igitur catholica in his paucis resumitur : 1° an-

1. *Genes.*, XXI, 17, XXII, 11 ; TOB., XII, 20 ; MATTH., XXII, 30.
2. *Genes.*, XVIII, 22.
3. LUC., I, 26.
4. *Tob.*, VIII, 3.
5. Cf. S. HILAR., *In Ps.* CXXXV, 10 ; *P. L.*, IX, 774.
6. S. GREGOR. NYSSEN., *Cont. Eunom.*, lib. I, *P. G.*, XLV, 302. « Loci enim positiones proprie sunt corporum ; at quod natura sua spirituale est et omnis materiei expers, ei omnium confessione, circumscriptio loci non competit. »

gelos absolute loquendo posse extra locum existere, cum sint substantiæ pure spirituales, quæ subinde possent ante mundum corporeum creari, et adhuc in esse persisterent in hypothesi (non tamen admittenda) qua mundus corporeus annihilaretur. 2° Angelos tamen de facto esse in loco, ut ex prædictis testimoniis constat. 3° Non esse *ubique*, nam is modus illi soli competit qui est virtutis infinitæ. Hinc temeraria vocatur sententia Durandi, qui, non asserendo, sed inquirendo, putat angelos esse ubique præsentia ordinis[1]. 4° Non esse in loco *circumscriptive* ; quia is modus importat dimensiones, vi quarum locatum applicatur loco et continetur loco, angeli autem dimensionibus, sicut et materia, carent, et locum potius continent quam a loco continentur. Unde 5° remanet ut sint in loco *definitive*, quatenus, licet non circumscribantur a loco, nequeant tamen in aliis locis esse, dum illorum virtus in uno definitur et restringitur[2].

II. **De ratione formali qua angeli sunt in loco : variæ sententiæ**[3]. — Docet hic S. Thomas angelum esse in loco *per applicationem virtutis suæ ad locum*. Aliqui Thomistæ, cum Sylvio, interpretantur de applicatione virtutis etiam effectu non secuto, absque præsentia operationis. Alii communius intelligunt de operatione actuali effectum producente, saltem si agatur de præsentia completa.

Extra scholam D. Thomæ, variæ sunt sententiæ. Prima, quæ tribuitur Scoto, quamque amplectuntur Molina, Valentia, vult angelos esse in loco immediate per suam substantiam. Altera, quæ est Suarezii, præsentiam explicat per aliquem modum intrinsecum distinctum a substantia et pertinentem ad prædicamentum ubi. Tertia, quæ est Vasquezii, per modum quemdam unionis physicæ a voluntate productum[4].

1. Cf. DURAND, *I Sent.*, dist. 37, 2 part., q. I, n. 26.
2. Recolantur quæ disseruimus, q. VIII, de præsentia Dei in rebus, et in *Curs. Philos. Thomist.*, t. II, p. 196 ss., t. III, p. 191 ss.
3. Cf. Commentatores S. Thomæ, in h. l., CAJETAN, BANNEZ, JOAN. A S. THOM., SUAREZ, MOLINA, SYLVIUS, GONET, SALMANT., BILLUART, GOTTI, et ex recentioribus L. JANSSENS, t. VI, p. 556-573.
4. Cf. VASQUEZ, disp. CLXXXVIII, *P. I.*, cap. ult. ; SUAREZ, *De Angelis*, lib. IV, cc. II, III, VII, VIII.

III. **Conclusio : Angeli sunt in loco, non ratione ipsius substantiæ, nec ratione alicujus modi intrinseci aut physici, sed per applicationem virtutis proprie dictam, quæ est ipsa operatio** (a. 1).

Probatur Iª pars. Non potest angelus esse præsens in loco nisi per id ratione cujus habet veram habitudinem ad locum. Atqui per suam substantiam angelus nullam habet ad locum habitudinem : nec contenti et mensurati, cum sit conditionum corporalium expers ; nec formæ, cum sit perfecte spiritualis ; nec agentis, cum substantia non sit immediate operativa. Ergo non potest angelus esse in loco præsens ratione suæ substantiæ immediate. Insuper, majorem vel minorem locum potest occupare angelus. At id esset impossibile, si ratio essendi in loco foret substantia, cum hæc sit invariabilis nec suscipiat magis et minus. Ergo.

Probatur IIª pars. Modi illi quos ponunt Vasquez vel Suarez non attingunt punctum diffcultatis nec pertinent ad angelos. Omnia quippe quæ ad naturam spiritualem spectant debent vel ad substantiam vel ad virtutem referri. Quapropter non concipitur in angelis nisi duplex præsentiæ modus : aut per substantiam aut per operationem.

Probatur IIIª pars. Cum esse in loco importet realem habitudinem ad locum, id est ratio formalis essendi in loco per quod angelus realem consequitur habitudinem ad locum. Atqui habere ad locum habitudinem realem est tangere locum realiter. Ergo id est ratio formalis essendi in loco per quod angelus tangit locum realiter. Sed non tangit locum realiter per contactum quantitatis, qua caret. Ergo per contactum virtutis realem, qui est actualis operatio. Re quidem vera, applicatio virtutis absque effectu non est realis applicatio nec idcirco realis contractus.

Quapropter tota conclusio his paucis demonstratur : esse in loco est realiter tangere locum, et tangere locum realiter est operari actualiter in loco[1].

IV. **Solvitur difficultas. —** *Objicitur :* Prius est esse quam operari. Ergo est prius esse in loco quam operari in loco.

1. Cf. Gonet, disp. IV, a. 1.

Resp. : Licet prius sit esse simpliciter quam operari simpliciter, non tamen prius est esse in loco quam operari in loco ; nam esse in loco est tangere locum, et quod tangit locum jam operatur in loco. « Nihil prohibet aliquid esse prius simpliciter, quod non est prius quantum ad hoc : sicut corpus subjectum est prius superficie, sed non quantum ad hoc quod est colorari ; et similiter prius simpliciter est corpus quam tactus ; tamen ipsum est in loco per tactum dimensivæ quantitatis ; et similiter angelus per tactum virtutis[1]. »

V. **De præsentia angelorum in loco violento. —** Angeli sunt in loco violento per aliquam passionem ab agente extrinseco inflictam. Sicut enim sunt in loco naturali per contactum activum, seu liberam virtutis applicationem, ita sunt in loco violento seu innaturali per contactum passivum. Est autem contactus passivus vera quædam passio, quatenus angelus agenti corporeo, v. g. igni, alligatur, et detinetur et impeditur ne possit alibi pro libitu operari.

VI. **Secunda conclusio : Angelus non potest esse naturaliter in pluribus locis adæquatis simul ; bene tamen esse potest simul in pluribus locis inadæquatis, etiam distantibus, intra sphæram suæ activitatis** (a. 2).

Locus *adæqualus* dicitur qui toti virtuti respondet, seu qui totam virtutem angeli adæquat. Cum au em angelus sit virtutis finitæ, si totam huic loco virtutem applicat, non potest illam alibi exserere. Ergo nequit esse in pluribus locis adæquatis simul. Locus autem inadæquatus censetur qui totam virtutem non adæquat ; ac subinde, cum angelus sit in loco per liberam virtutis applicationem, potest illam exserere ubi vult, ibi vel ibi, intra sphaream propriæ activitatis, idcirco in pluribus hujusmodi locis operari et esse. Imo distinctis, ita ut operetur et sit in quatuor angulis aulæ, non autem in medio. Qui enim non pendet a medio in applicanda virtute potest esse in distantibus, seu in punctis extrem's, quin sit in medio. Atqui angelus, utpote substantia pure spiritualis, non pendet a medio,

1. S. Thom., *quodlib.*, q. I, a. 4 ad 1.

sicut nec pendet a loco. Ergo potest in extremis esse et operari, non autem in medio, dum tamen remanet intra sphæram propriæ activitatis, quæ semper est finita.

VII. **Tertia conclusio : Plures angeli non possunt esse in eodem loco formali et adæquato ; bene tamen in eodem loco materiali, vel etiam formali inadæquato** (a. 3).

Prob. Iª pars. Idem effectus non potest a duabus causis totalibus et adæquatis ejusdem ordinis procedere[1]. At, si plures angeli in eodem loco formali adæquato consisterent, idem effectus plures haberet causas totales ejusdem ordinis. Ergo. Prob. min. Angeli dicuntur esse in eodem loco formali, non quatenus retinent eamdem distantiam ad centrum mundi, sed quatenus eidem rei applicant suam virtutem ad unum eumdemque effectum, et in eodem loco adæquato quando suam virtutem applicant ad producendum effectum qui virtuti unius angeli respondet. Porro, si plures angeli eumdem effectum præstant, qui respondet virtuti unius, jam idem effectus habet plures causas totales, quia producitur totaliter per virtutem uniùscujusque angeli. Ergo.

Prob. IIª pars. Ex Evangelio constat multos dæmones fuisse in eodem homine : « Et interrogabat eum : quod tibi nomen est ? Et dicit ei : *Legio mihi nomen est, quia multi sumus*[2]. »

Esse quippe in eodem loco materiali est producere in eadem re multos et diversos effectus ; quod quidem sæpissime contingit. Esse autem in eodem loco formali inadæquato est concurrere partialiter ad eumdem effectum producendum ; nihil autem officit eumdem effectum a pluribus partialibus causis procedere.

Possunt etiam plures angeli esse in eodem loco violento, quatenus pati possunt ab eodem corpore, v. g. igne, a quo alligantur et detinentur ; vel in eodem loco qui est naturalis uni et violentus alteri, ut quum angelus superior in loco existens ibi alligat inferiorem[3].

1. Cf. *Curs. Phil. Thomist.*, t. VI, p. 108 ss.
2. Marc., v, 9.
3. Cf. *Tob.*, viii, 3.

ARTICULUS SECUNDUS

DE MOTU LOCALI ANGELORUM

AD Q. LIII S. THOMÆ

I. **Ratio et utilitas hujus quæstionis.** — Licet multa subtilia hic moveantur, quæstio tamen haud mediocris utilitatis et momenti est : tum quo facilius explicentur S. Scripturæ, quæ perpetuo recolunt angelos descendere de cœlo in terram, abire, exire, recedere de una civitate in aliam ; tum quo plenius innotescat psychologia angelica, ex modo quo substantiæ illæ spirituales locum attingunt vel deserunt.

II. **Angeli moveri possunt localiter, motu sive continuo, sive discreto, sive per accidens, sive per se**[1] (a. 1).

Probatur Iª pars. Innumeri sunt textus S. Scripturæ : « *Missus* est angelus Gabriel a *Deo in civitatem* Galilææ[2]. » — « Et ecce Angeli *accesserunt* et ministrabant ei[3]. » — « Angelus enim Domini *descendit* de cœlo et *accedens* revolvit lapidem[4]. »

Cum moveri localiter sequatur modum essendi in loco et angeli sint in loco per contractum virtutis, motus eorum localis nihil aliud est quam contactus diversorum locorum, non simul sed successive. Atqui angeli, cum non sint ubique, possunt diversa loca, unum post aliud, contingere. Ergo possunt moveri localiter. — Tota hæc doctrina tria suppponit : 1º angelos esse in loco, non esse ubique ; 2º non esse in loco circumscriptive, sed 3º tantum denitfiive.

1. Cf. De hac re Gonet., disp. v, a. 2 ; et quæ disseruimus de loco, spatio, et continuo, *Curs. Philos. Thomist.*, t. II.
2. Luc., i, 26.
3. Matth., iv, 11.
4. Matth., xxviii, 2.

His jam statutis, palam est angelos moveri localiter, non tamen ad modum corporum.

Parobtur IIa pars.

Moveri localiter motu continuo est deserere successive et per partes locum occupatum, et alium successive et per partes occupare ; motus autem discretus est quo angelus simul et semel totum locum occupatum deserit ad alium occupandum. Porro, cum angelus libere applicet suam virtutem loco, potest locum vel successive et per partes vel totum simul deserere. Ergo et motu continuo et motu discreto potest angelus moveri [1].

Probatur IIIa pars. Moveri aliquid per accidens est moveri ad motum alterius cui conjungitur : sic anima movetur per accidens ad motum corporis et Christus in Eucharistia ad motum specierum ; moveri autem per se est transire de loco in locum, non tamen ad motum alterius. Atqui angelus potest moveri ad motum alterius, nempe corporis assumpti, cui conjungitur ut motor ; vel absque motu alterius, quia non tenetur corpus assumere. Ergo potest tum per accidens tum per se moveri.

Motus igitur localis per se in eo reponitur quod angelus variet operationem circa diversa corpora, quatenus transit operatio de uno corpore in aliud ; ut autem intelligatur esse transitus, oportet ut diversa corpora absque media quiete successive tangat.

III. **Quando angelus movetur motu continuo, necessario transit medium ; quando autem movetur motu discreto, potest vel per medium vel non per medium transire.** (a. 2). — Probatur Ia pars, de qua non est specialis difficultas. Moveri localiter motu continuo est deserere successive et per partes locum occupatum et novum successive et per partes occupare. Atqui deserere successive et per partes et occupare successive et per partes est transire per medium. Ergo.

1. « Possibilitatem motus discreti negant inter alios Scotus et Molina. Equidem fateor me non videre qua ratione haec possibilitas possit solide negari. » L. JANSSENS, op. cit., p. 577.

IIa pars negatur a pluribus cum Toleto [1] et recentissime a Palmieri [2].

Probatur tamen ratione quæ videtur obvia. Ille qui non pendet a loco nec pendet a medio, quia, si liber est in applicanda virtute, potest illam applicare uni extremo, et, eo relicto, applicare alteri extremo, quin applicet in medio. Atqui angelus, utpote substantia perfecte spiritualis, non pendet a loco, sed virtutem liberrime applicat loco. Ergo nec pendet a medio, ac proinde potest unum locum deserere et alium contingere, non transeundo per medium [3].

IV. **Si tamen angelus movet corpus de loco in locum, debet moveri motu continuo et transire per medium.** — Tunc enim movetur ad motum corporis et debet illius conditionem sequi. Porro motus corporum non potest esse nisi continuus et per medium. Ergo in hac hypothesi debet angelus motu continuo et per medium moveri.

V. **Motu sive continuo sive discreto nequit angelus in instanti moveri** (art. 3). — In motu continuo partes deseruntur *successive*, quod fieri in instanti manifeste implicat. Ad motum vero discretum requiritur et derelictio prioris loci et acquisitio novi, ac subinde duæ concurrunt operationes, una qua angelus sit prius in loco qui relinquitur et altera qua sit posterius in loco novo qui acquiritur. Atqui duæ operationes diversæ important duo saltem instantia. Ergo motus discretus fieri nequit in instanti.

VI. **Quanam duratione mensurentur angeli motus.** — Occasione motus angelorum, solent theologi disserere de illorum duratione [4]. Sufficiat breviter recolere doctrinam quæ alibi exponitur [5].

1. Cf. TOLET., Comment. in h. l., concl. II et III.
2. PALMIERI, thes. IX, n. 7.
3. Quo sensu dicantur mediare infinita inter duo extrema intelligitur ex notione continui, in quo sunt indivisibilia tam continuativa partium quam terminativa extremitatum. Cf. *Curs. Philos. Thomist.*, t. II, p. 186 ss.
4. Cf. GONET, disp. VI.
5. Cf. *Curs. Philos. Thomist.*, t. II, p. 212-228.

1º Substantia ipsa angeli mensuratur ævo, quod est duratio entis immutabilis quoad substantiam, mutabilis vero quoad accidentia.

2º Visio beatifica in angelo mensusratur æternitate participata.

3º Operatio indefectibilis in angelo, ut est cognitio propriæ essentiæ, habet modum æviternitatis.

4º Operatio in qua est prius et posterius, ut diximus de motu, mensuratur aliquo tempore, vel continuo vel discreto, secundum rationem ipsius motus[1]. Cum autem motus angelorum dicatur æquivoce a motu nostro, ita tempus in operationibus angelorum est diversæ rationis a tempore nostro.

VII. **De facultate motiva in angelis.** — Ex dicendis in quæstione sequenti non est in angelis alia facultas præter intellectum et voluntatem. Quocirca potentia motiva est ipse intellectus ut motus a voluntate et efficaciter imperans motum ad extra. De his iterum infra.

---

1. Cf. ibidem., p. 223-224.

QUÆSTIO QUARTA

De cognitione Angelorum

AD Q. LIV-LVIII S. THOMÆ

Hic fit gressus ad secundam partem tractatus de Angelis, in qua, sicut in ceteris, perspicuus est ordo quæstionum. Sermo fit imprimis de *virtute* cognoscitiva, deinde autem de *medio* cognitionis, postea de *objecto* cognitionis, ac demum de *modo* cognitionis angelicæ

ARTICULUS PRIMUS

DE COGNITIONE ANGELORUM IN SEIPSA

AD Q. LIV S. THOMÆ

I. **De distinctione inter substantiam angeli et ejus intellectionem**[1] (a. 1). — Sententia communis est apud scholasticos, ne illis quidem exceptis qui discrimen reale non agnoscunt essentiam inter et existentiam, operationem angeli differre ab essentia. Vult tamen Durandus[2] operationem quamdam in angelo ab essentia non distingui, scilicet intellectionem qua seipsum intelligit, dum intellectio qua cognoscit alia a se realiter discriminatur.

Tribuitur autem Averroi sententia quæ vult essentiam et operationem in substantiis separatis non differre[3].

Argumenta autem S. Thomæ omnimodam certitudinem pariunt.

Arg. Ium. Plus differt *actio* rei a substantia ejus quam

1. Consulantur præsertim CAJETANUS, BANNEZ. h. l., JOAN. A S. THOM., disp. XXI ; GONET, disp. VII.
2. Cf. DURAND., *II Sent.*, dist. 3, q. 5, ad. 1.
3. Cf. *Comment.* in XII *Metaphys.*, text. 52.

ipsum esse ejus, quia actio est remotior a substantia quam esse, sicut prius concipitur res existens quam operans.

Atqui in omnibus creatis esse differt ab essentia. Ergo in omnibus creatis actio differt a substantia.

Arg. II[um]. Si actio intellectiva esset ipsa substantia, esset actus purus, seu irreceptus et irreceptivus. Atqui absurdum posterius. Ergo et prius. Prob. maj. Si intellectio est ipsa substantia, est actus irreceptus, cum non habeat subjectum a se distinctum, in quo recipiatur; et irreceptivus cum actio sit ultima actualis substantiæ vel essentiæ. Ergo erit actus purus.

Arg. III[um]. Si intelligere esset substantia, jam esset subsistens. Atqui intelligere subsistens non est nisi unicum. Ergo unum foret intelligere, quod est absurdum.

Prob. min. Forma non multiplicatur nisi sit aliquid quod illam suscipiat vel contrahat. Sed intelligere subsistens nec recipitur nec contrahitur, cum in summo et ultimo sit actualitatis vertice. Ergo non multiplicaretur intelligere, atque idcirco intelligere angeli nec a substantia Dei nec a substantia alterius angeli discriminaretur. Hinc eruitur.

Arg. IV[um]. Non essent gradus in intelligendo. Gradus quippe in intelligendo desumuntur ex diversa participatione ipsius intelligere. At intelligere subsistens nullimode participatur, sicut nec recipitur nec contrahitur. Ergo non possent esse gradus in intelligendo perfectius vel minus [1].

II. **De distinctione inter intelligere angeli et ejus esse** (a. 2). — Constat jam intelligere distingui a substantia, quæ est actus primus; sed inquirendum restat utrum intelligere, quod est actus secundus, et esse quod etiam est actus secundus, realiter discriminentur.

S. Doctor quæstionem plene solvit, ostendendo actionem angeli, sicut cujuscumque creaturæ, differre ab ejus esse.

1. Huc spectat thesis a S. Congregatione studiorum approbata. « II Actus utpote perfectio, non limitatur nisi per potentiam, quæ est capacitas perfectionis. Proinde in quo ordine actus est purus, in eodem nonnisi illimitatus et unicus existit; ubi vero est finitus ac multiplex, in veram incidit cum potentia compositionem. » *Acta Apost Sedis.*, VI, 383, ss.

Duplex est actio, scilicet transiens et immanens. Atqui neutra converti potest cum esse. Ergo. Non transiens; quia, cum sit effectus agentis in passum, est aliquid ad extra, dum esse est maxime ad intra, omninoque intrinsecum.

Nec immanens. Actio quippe immanens de sui ratione habet infinitatem, vel simpliciter vel secundum quid. Porro esse cujuslibet creaturæ, nedum habeat infinitatem, est determinatum ad unum secundum genus et speciem, sicut esse hominis est hujus speciei, et esse equi est illius speciei. Ergo in nulla creatura actio est esse.

Explicatur major. Cum actio ex objecto specificetur, infinitatem habet simpliciter illa cujus objectum nullam suscipit limitationem, sed ad omnia se extendit; sicut objectum intellectus et voluntatis, quod est ens illuminatum sub ratione veri et boni. Igitur intellectio et volitio sunt aliquid illimitatum et infinitum simpliciter. — Infinitatem vero secundum quid retinet actio quæ intra aliquod genus non patitur limitationem, sicut visio, quæ apprehendere valet omnia colorata; et ita de cæteris sensibus.

Confirmatur. Actio quæ esset ipsum esse, foret actus substantialis, sicut substantia quam ponit operantem. Sed in omnibus creatis actio est actus accidentalis. Ergo repugnat ut sit ipsum esse.

III. **De distinctione inter intellectum angeli et ejus essentiam** (a. 3.). — Recurrit eadem controversia quæ de anima humana movetur. Reale discrimen negant qui contendunt substantiam esse immediate operativam, ut nominales, dynamistæ, cartesiani, ducesque Philosophiæ Novæ,et generatim qui rejiciunt accidentia realiter a substantia distincta [1]. Sententia tamen quæ reale discrimen propugnat defenditur a SS. Patribus, præsertim S. Augustino, qui scribit : « Non igitur anima, sed quod excellit in anima *mens* vocatur [2]. » quasi intenderet : mens, seu facultas intellectiva, est essentiæ addita et ab illa distincta.

1. Cf. hac de re *Curs. Philos. Thomist.*, t. III, p. 207 ss.; t. VI, p. 15, ss, 158. ss.

2. S. AUGUSTIN., *De Trinit.*, lib. XV, c. VII; *P. L.*, XLII, 1065. Cf. *De Orig. Anim.*, lib. I, c. XVI, *Confess.*, lib. X, c. VII et ss.; *P. L.*, XLIV, 489 et XXXII, 784 ss.

S. Thomas in hoc articulo perspicua ratione probat intellectum angeli, sicut facultatem cujuscumque creaturæ, ab essentia realiter discriminari. Actus quippe formaliter et adæquate diversi realiter diversas requirunt potentias. At esse et operari sunt actus formaliter diversi. Ergo realiter diversas potentias requirunt. Sed potentia respectu esse dicitur essentia, potentia autem respectu operari est facultas. Ergo facultas in creatis realiter distinguitur ab essentia. — Ratio majoris est quia potentia speciem desumit ex actu; unde, si differunt actus ipsi, et potentiæ debent discriminari. — Constat minor ex præcedenti articulo, ubi ostensum est differre in creatis realiter *intelligere et esse*.

Sub alia forma proponi solet argumentum : Actus et potentia ad illum essentialiter ordinata sunt in eodem genere. Atqui operatio est actus in genere accidentis. Ergo potentia ad operationem essentialiter ordinata, seu facultas, est in genere accidentis, ac proinde ab essentia, quæ est in genere substantiæ, est realiter distinguenda[1].

IV. **Facultas intellectiva in angelis non dividitur in intellectum agentem et possibilem** (a. 4). — Conclusio S. Thomæ recipitur communiter a cholasticis ; Scotus tamen et qui putant angelos posse sibi comparare ex rebus cognitionem videntur adscribere angelis intellectum quemdam agentem.

SS. Patres, licet de hoc argumento non directe edisserant, æquivalenter tamen illam doctrinam tradunt et vindicant, dum recolunt angelos esse simpliciter *spiritus, mentes, intelligentias*, νόας, *splendores*, qui lumen spirituale a primo lumine directe suscipiunt, ut exponit S. Gregorius Nazianzenus : « *Splendores secundos primi splendoris administros, spiritusque intelligentes*[2]. » Porro hæc mirabilis præstantia et eximia supra homines excellentia, quam efferunt Patres non jam salvaretur, si retinerent angeli nostrum intelligendi modum, qui fit ope intellectus agentis et possibilis.

Probatur ratione. Intellectus possibilis est facultas intellectiva prout est in potentia ad intellectionis actum et eapropter dicitur *possibilis*, quia potest omnia fieri, assimilando sibi omnia, intellectus autem agens est facultas intellectiva quatenus munus habet illuminandi phantasmata et reddendi intelligibiles actu res materiales, quæ non sunt intelligibiles nisi in potentia. Atqui in angelis facultas intellectiva non est in potentia ad actum, sed semper est in actu, saltem respectu quorumdam objectorum, secus angeli non dicerentur proprie spiritus et intelligentiæ ; nec debet facultas intellectiva illuminare phantasmata, nam objectum proprium intellectus angelici est quidditas rei immaterialis, quæ est intelligibilis actu. Ergo distinctioni inter intellectum agentem et possibilem non est in angelis locus[1].

Sensu quodam lato et æquivoce admitti posset illa divisio in angelis, quatenus intellectus agens diceretur facultas quæ elicit intellectionis actum vel illuminat alium angelum et intellectus possibilis facultas quæ potest ad actum secundum transire vel quatenus illuminatur de supernaturalibus mysteriis. Sed de hac acceptione non est curandum (ad 3).

V. **In angelis non est alia cognitio præter intellectivam** (a. 5). — Objectiones in contrarium procedunt vel ex falso fundamento, videlicet ex opinione quæ ponit angelos esse corporeos vel habere corpora sibi naturaliter unita, vel ex figurato modo loquendi, quatenus per similitudinem tribuuntur angelis ea quæ de cognitione sensitiva proprie accipiuntur.

Conclusio manifeste probatur. Cum angeli non habeant corpora sibi naturaliter unita, ex diversis animæ potentiis illæ tantum possunt angelis competere quæ non sunt actus corporis, seu organo corporeo non affixæ. Atqui potentiæ non affixæ organo corporeo non sunt nisi intellectus et voluntas. Ergo non competunt angelis nisi intellectus et voluntas atque ideo nulla est in angelis cognitio præter intellectivam.

1. Cf. *Curs. Philos. Thomist.*, loc. cit., et t. V,. p. 43-44.
2. S. Gregor. Nazianz., *Orat. XLV.*, n. 5 ; *P. G.*, xxxvi, 629.

1. De his quae spectant intellectum agentem et possibilem eorumque discrimen et munus. Cf. *Curs. Philos. Thomist.*, t. IV, Tract. I.

Confirmatur. Ordini et speciei universi convenit ut in illo vigeant omnes gradus entium cognoscitivorum. Porro in istis gradibus creatura infima sibi vindicat tantum cognitionem sensitivam, creatura autem media cognitionem sensitivam simul et intellectivam. Ergo perfectio et harmonia universi requirit ut creaturæ perfectæ cognitio tantum intellectiva sit propria.

VI. **Nec est concipienda in angelis virtus motiva ab intellectu et voluntate distincta.** — Præter opinionem singularem Cajetani (in Comm. *Episl. ad Hebr.*) ponentis in angelis corpus quoddam spirituale, aptum moveri localiter, est sententia plurimum Scholasticorum cum Suarezio[1] potentiam motricem in angelis esse facultatem specialem spiritualem ab intellectu et voluntate distinctam.

Doctrina tamen communior, præsertim inter Thomistas[2], asserit nullam præter intellectum et voluntatem dari posse in angelis potentiam, ut monet ipse S. Thomas, non solum hic, sed et in aliis locis : « Non est inconveniens quod angeli, aliqua corpora solo imperio voluntatis moveant, motu dumtaxat locali[3]. »

Probatur ratione. Cum angelus sit substantia pure spiritualis et in summo gradus intellectivi, non possunt ipsi competere nisi facultates quæ agradu intellectivo derivantur. Sed facultates quæ a gradu intellectivo repetuntur non sunt nisi intellectus et voluntas. Ergo non competunt aliæ, sed ambæ debent plene sufficere angelo ad omnes operationes et motum etiam localem, intellectu præstante judicium practicum et voluntate imperium efficax.

Quapropter facultas executiva seu motiva est intellectus ut motus a voluntate efficaciter imperante motum ad extra. Qui motus non refertur ad intellectum et voluntatem ut *elicitus, sed ut imperatus* et mediantibus propriis actibus effectus et productus.

In hoc tamen differt imperium angeli et imperium Dei, quod primum sit limitatæ virtutis et ad determinatam

1. Cf. Suarez, *De Angelis.*, lib. IV, c. xxiv.
2. Cf. Commentatores in I P., q. liv, a. 5.
3. S. Thom., q. xvi, *De Malo,* a. 1 ad. 16.

activitatis sphæram restringatur, alterum autem sit infinitæ efficaciæ et ad omnia se extendat, etiam quæ non sunt.

VII. **Compendium hujus doctrinæ.** — Habetur in thesi VII a S. Cong. Studiorum approbata. « Creatura spiritualis est in sua essentia *omnino simplex.* Sed remanet in ea *compositio duplex : essentiæ cum esse et substantiæ cum accidentibus*[1]. »

Unde excluduntur et opiniones veterum, qui posuerunt in angelis vel materiam tenuissimam vel compositionem ex materia et forma ; et opiniones eorum qui negant discrimen reale vel inter essentiam et existentiam, vel inter substantiam et accidentia, seu inter essentiam et facultates.

---

1. Cf. *Acta Apost. Sedis,* vi, 383 ss.

ARTICULUS SECUNDUS

DE MEDIO COGNITIONIS ANGELICÆ

AD Q. LVI S. THOMÆ

I. **Ordo tractationis.** — Ex se innotescit : ostenditur imprimis necessitas et existentia specierum essentiæ additarum ; quo stabilito, inquiritur utrum sint inditæ an acquisitæ ; ac supposito esse connaturales, utrum sint ejusdem extensionis in omnibus angelis an vero plus minusve universales pro diverso angelorum gradu.

II. **Necessitas et existentia specierum intelligibilium in angelis** (a. 1). — Qui negant necessitatem idearum in cognitione humana[1], a fortiori inficiantur species angelicas, ut nominales et recentiores ontologistæ. Vasquez, cui nonnulli consentiunt, reponit rationes quidem efficaces suppetere ad probandum intellectum humanum speciebus indigere, at vix ullam esse rationem quæ id de intellectu angelico eodem modo aperte convincat[2]. — Nostris temporibus P. Palmieri etiam rejicit species infusas reponitque sufficere initialem motionem Dei[3]. Ratio tamen D. Thomæ, si plene intelligatur, assensum rapit. Quæ sic proponi potest. Ut angeli omnia cognoscant per suam essentiam, oportet ut essentia illa contineat in se per modum formæ et actus omnia ad quæ se extendere valet illorum intellectus. Atqui impossibile est ut essentia angeli hoc modo contineat omnia ad quæ intellectus se porrigere potest. Egro angeli non cognoscunt omnia per suam essentiam. Explicatur major. Nulla forma complet potentiam alicujus subjecti nisi contineat omnia ad quæ subjectum se porrigere valet. Sed illud quo intellectus intelligit comparatur ei ut forma

1. Cf. *Curs. Phil. Tomist.*, IV, p. 22 ss.
2. Vasquez, disp. CC, c. III.
3. Palmieri, *Pneumatol.*, thes. XX, n. 2.

ejus. Ergo nequit angelus omnia intelligere per suam essentiam nisi hæc contineat per modum formæ et actus omnia ad quæ se porrigere potest ipse intellectus. Probatur min. Intellectus angeli se extendere potest ad omnia naturalia, cum ipsius objectum sit verum commune. Porro essentia angeli non se extendit ad omnia, sed ad aliquid limitatum et restrictum intra genus et speciem. Ergo.

Explicatur argumentum. Potest quidem angeli essentia repræsentare alia secundum rationes communes, minime tamen secundum differentiam specificam et rationes proprias. Duplici tantum modo posset illas repræsentare proprie et distincte : vel sub ratione similitudinis proprie dictæ, vel quia illas continet eminenter. At neutrum est possibile : non primum, quia non convenit in natura cum ipsis ; nec alterum, quia continere eminenter omnia distincte et proprie non competit nisi illi qui est causa totius entis, causa videlicet omnium rationum et differentiarum quæ in tota latitudine entis reperiuntur, ac proinde causa infinita, Deus.

Aliunde intellectus angeli non cognoscit naturaliter omnia in essentia divina tamquam medio, cum illud medium sit absolute supernaturale et excedat omnes inditas vires cujusvis intellectus creati vel creabilis. — Cæterum constat ex confutatione Ontologismi[1].

Superest ergo unicum medium cognoscendi cetera, scilicet species superadditæ quæ sint rerum vicariæ et repræsentativæ. Unde efficaciter concludit S. Thomas : « Oportet intellectum ejus aliquibus speciebus perfici ad intelligendum. »

Nec vim habent quæ objicit P. Palmieri : « Nimirum in ipsa creatione movit Deus efficacia sua intellectum angeli ad apprehensionem intuitivam tum substantiæ ipsius angeli tum cæterarum rerum existentium, sive corporalium sive spiritualium[2]. « — Necessaria quidem est divina motio ; at ipsa non est repræsentativa nec efficit ut res aliæ sint intra intellectum præsentes. Unde præter motionem illam requiruntur species seu repræsentationes quibus

1. Cf. *Curs. Phil. Thomist*, V, p. 58-68.
2. Loc. cit.

objecta cetera sint intelligibiliter præsentia in intellectu angelico.

III. **Utrum angeli intelligant per species a rebus acceptas** (a. 2). — **Sententiæ.** — Primi scriptores ecclesiastici, qui corpora angelis tribuebant, videntur ipsis adscribere cognitionem sensibilem vel saltem aliquatenus a rebus dependentem. S. Augustinus vero pulchram theoriam inducit, quam postmodum S. Thomas et scholastici perpolierunt et perfecerunt[1]. Explicat duplicem fuisse in principio effluxum rerum : unum quidem intelligibilem in mente angelica, ideoque per species infusas ; alterum vero realem ad extra, quo res in propriis naturis productæ sunt.

Triplex ex doctrina Augustini distingui posset in angelis cognitio : una in ipso Verbo intuitive viso, quæ est cognitio *matutina*, seu beata ; altera per species infusas, vi nempe illius effluxus quo res omnes ab initio fuerunt intelligibiliter in mente angelica ; tertia, quasi experimentalis, in hypothesi qua concederetur angelis aliquis sensus : « Sed si quo sensu tali utuntur, agnoscunt ea potius quæ melius noverunt in ipso Dei Verbo[2]. » Sicut enim Augustinus interdum anceps hæret de perfecta spiritualitate angelorum, ita de sensu et de cognitione experimentali inquirit dubitando, non asserendo. At ex hac dubitatione non potest argui, quasi rejiceret S. Doctor species inditas. Nam, sicut in anima Christi scientia experimentalis non impedit quominus omnia noverit Christus per visionem beatam et scientiam infusam, ita, si angeli sensu uterentur, nihilominus inditas haberent species omnium rerum a creationis initio.

Quocirca interpretatio thomistica, quæ theoriam de speciebus inditis derivat ex S. Augustino, non est erronea, sed fundata. Nam effluxus ille intelligibilis *in primo instanti* non potest de visione beata quam angeli meruerunt, accipi ; nec de cognitione acquisita vel experimentali, quæ nondum erat possibilis ; sed solum de cognitione indita.

1. S. AUGUSTIN., *De Genesi ad litteram.*, lib. II, c. VIII, 16, 17 ; lib. IV, c. XXIV, 22, 50 ; lib. V, c. IV ; *P. L.*, XXXIV, 269 ss.
2. Op. cit., *P. L.*, XXXIV, 249, 269.

Plerique scholastici admittunt inditas fuisse ab initio species in intellectu angelico ; sed plures, cum Scoto et Gregorio Ariminensi, existimant angelos a rebus accipere cognitionem eorum singularium quæ in decursu temporis fiunt, ac consequenter docent posse absolute angelos ex objectis suas omnes species mutuari.

Doctrinam vero de speciebus inditis nostro ævo impetunt præsertim P. Palmieri et Schell. Cl. Laurentius Janssens, licet non inficietur species inditas, existimat tamen species angelicas posse etiam ex rebus comparari[1].

IV. **Conclusio : Species intelligibiles angelorum non sunt a rebus acceptæ, sed a Deo cum natura inditæ.**

Solent scholastici adducere textum Ezechielis ubi de Lucifero, in persona regis Tyriorum, dicitur : « Tu signaculum similitudinis, plenus sapientia, et perfectus decore... Perfectus in viis tuis a die conditionis tuæ[2]. » Et sic arguunt : Cum perfectio angeli sit scientia, angelus non potest dici perfectus a die conditionis suæ, nisi a primo instanti infusam habeat notitiam omnium rerum, non solum in universali, sed etiam in singulari ; nam cognitio in communi est confusa et imperfecta.

Verum argumentum non cogit ; tum quia accommodantur Lucifero quæ de rege Tyriorum dicuntur, tum quia non constat de sensu quo sit intelligenda illa perfectio : dici enim posset perfectus sapientia et decore quia conditus fuit in justitia et sanctitate, a qua decidit, licet non habuisset infusam omnium rerum notitiam.

Interpretatio tamen scholasticorum non est contemnenda, quum plenius et vividius exponat verba : « *plenus sapientia, perfectus decore.* »

Quæstio igitur non positivis auctoritatibus, sed potius philosophicis rationibus, ex conditione nempe naturæ angelicæ, dirimenda est.

Arg. I^um^. *Ex ordine substantiarum spiritualium.* Perfectio naturæ superioris non debet a natura inferiori dependere, secus perimeretur lex ordinis et harmoniæ in substantiis

1. Cf. L. JANSSENS, in. h. l., et q. LVII.
2. EZECHIEL, XVIII, 12, 15.

spiritualibus. Sed perfectio angeli est intelligere. Ergo angelus non accipit intelligere, seu species intelligibiles quibus perficitur cognitio, a natura inferiori ; sed a Deo, qui est creaturarum causa et in quo primo similitudines rerum existunt.

Confirmatur. Ut servetur gradatio in qua reponitur decor et pulchritudo mundi, oportet ut angeli in suo intelligendi modo sint quid medium inter Deum et animas nostras. Porro hujusmodi sunt gradus ut Deus sit semper in actu secundo intellectionis, animæ, vero in potentia etiam ad actum primum, angeli autem sint semper in actu primo intellectionis, et idcirco species intelligibiles non acquirant, sed inditas cum intellectu habeant.

Arg. II[um]. *Ex modo essendi substantiarum spiritualium.* Omnis natura spiritualis quæ accipit cognitionem a rebus externis habet corpus sibi naturaliter unitum. Sed angelus non habet corpus sibi naturaliter unitum. Ergo angelus non accipit cognitionem aut species a rebus externis.

Declaratur major : Ratio fundamentalis cur substantia spiritualis uniatur corpori est ut accipiat suam perfectionem a corpore, acquirendo ministerio sensuum species quibus fit cognitio ; si enim haberet anima jam perfectionem seu sc entiam independenter a corpore, frustra et absque scopo conjungeretur corpori[1].

Hinc regula : si aliqua substantia spiritualis unitur corpori substantialiter, acquirit scientiam, seu species, acquirit, a sensibilibus ; et, e regione, si non habet corpus sibi naturaliter unitum, scientiam, seu species, habet independenter a sensibilibus, per infusionem a superiori, scilicet a Deo. Cum ergo angelus non habeat corpus, nec recipit a corporibus suam cognitionem.

V. **Nec etiam a rebus spiritualibus possunt angeli species intelligibiles recipere.** — Acquisitio specierum exigit ut res a qua hauritur species sit præsens in intellectu ; quum omnis cognitio sit unio facultatis cum objecto. At non est præsentia per similitudinem, secus jam essent in mente angelica species infusæ et destrueretur ipsa hypothesis quam

1. Cf. *Curs. Phil. Thomist*, t. V, p. 45 ss.

inducunt adversarii. Ergo oportet ut res spirituales sint præsentes per suam substantiam intra ipsam mentem angelicam. Porro nulla creatura potest esse intra mentem alicujus per essentiam præsens, sed *sola Trinitas menti illabitur*[1].

Unde impossibile est angelum, accipere species a rebus spiritualibus. Ratio axiomatis hæc est : Trinitas est intra essentiam et mentem præsens ut infundens et conservans esse ; at creatura non potest se præsentem exhibere in alia re nisi agendo in illam. Cum autem operatio creaturæ sit accidens, non potest attingere directe nisi accidens, substantiam autem tantum indirecte et mediantibus accidentibus, quæ prius attinguntur.

Quocirca, si substantia non habeat accidentia quæ prius attinguntur quam ipsa, non poterit creatura in illam substantiam operari et intra illam se præsentem exhibere. Atqui, dum substantia corporalis habet accidentia externa quæ prius ipsa substantia attinguntur, substantia spiritualis, e contra, non habet accidentia externa quæ prius attingantur, nam intellectus et voluntas non patent extra substantiam sed sunt spirituales sicut ipsa et intra ipsam continentur. Quare non potest intra intellectum et voluntatem penetrari nisi penetretur in ipsam substantiam ; quæ quidem non potest immutari directe operatione accidentali, sicut est omnis operatio creaturæ. Remanet ergo ut sola Trinitas illabatur menti ; nec est possibile ut creatura etiam spiritualis sit intra intellectum alterius per essentiam præsens[2].

1. S. THOM., I P., q. LVI, a. 2, arg. 3 ; III P., q. VIII, a. 8 ad 1. et q. LXIV, a. 1.

2. Quod etiam de animabus separatis valere tenemus. « L'opération de toute créature étant nécessairement accidentelle n'atteint que ce qui lui est mesuré et proportionné, c'est-à-dire les accidents : point d'action directe sur la substance. Donc, après cette vie, les réalités du dehors ne peuvent agir sur l'âme ni s'unir à elle, soit à l'intérieur de l'essence, soit dans l'intelligence, soit dans la volonté. La Trinité seule peut pénétrer dans l'esprit et s'y installer comme dans son sanctuaire. La manifestation des objects inconnus avant la mort devra donc se faire au moyen d'idées infusées par Dieu. » *Réponses théologiques*, p. 235.

VI. **Species itaque angelicæ non sunt A rebus sed dici possunt esse AD res.** — Idea divina est *ad res* dupliciter, et tamquam ad terminum repræsentandum et tamquam ad terminum efficiendum. Species autem angelicæ sunt *ad res* tanquam ad terminum repræsentandum ; non autem efficiendum, quia non sunt factivæ rerum ; et idcirco dici non possunt ideæ exemplares, sed solum similitudines.

VII. **Quo sensu species angelicæ dici possint proprietates.** — Disputant etiam Thomistæ[1] : dum affirmant Cajetanus et Bannez, negant Joannes a S. Thoma, Salmanticenses, Gonet, et communius theologi. Tenendum est non esse proprietates sensu stricto ; quia non dimanant tamquam naturalis resultantia ab ipsa essentia, quæ non est repræsentativa totius universi ; sed infunduntur a Deo, qui est ipse causa omnium et exemplar.

Duplici tamen ratione dici possunt proprietates late acceptæ : 1° quia sunt angelis debitæ propter suum connaturalem intelligendi modum ; 2°, quia simul cum natura, non vero in temporis decursu, fuerunt a Deo infusæ.

Hinc neganda est simpliciter hypothesis quam fingit Cl. Laurentius Janssens : « Fingamus igitur Deum angelis non infudisse hujusmodi species, fuissentne angeli incapaces cognoscendi res materiales, præter cognitionem generalem, quam suppeditat propria essentia ?[2]. » — Non potest fingi Deus ita condens angelos, sicut nec concipitur Deus condens Adamum absque oculis.

VIII. **Difficultas maxima est quomodo species angelicæ, si sint ab initio infusæ, non repræsentent ab initio futura[3].** — Respondetur species repræsentare quidem futura in actu primo, non posse tamen angelos illis uti nisi quando res existunt et in propria natura ipsis rebus assimilantur. Cognitio quippe est actualis assimilatio ipsius cogniti

1. Cf. CAJETAN, BANNEZ, JOAN. A S. THOM., SALMANT., GONET, etc., in h. l.
2. L. JANSSENS, op. cit., p. 645.
3. Cf. auctores jam cit., præsertim SALMANT., JOAN. A S. THOM., GONET, BILLUART.

ad cognoscentem. Porro actualis assimilatio rerum ad intellectum angeli cognoscentem non fit nisi quando res in propria natura producuntur. Ergo tunc solum cognoscuntur actu.

Fundamentum solutionis ex eo repetitur quod species angelicæ, utpote ab ideis divinis exemplatæ et derivatæ, suscipiant in repræsentando modum quem habent ideæ divinæ in causando. Atqui divinæ ideæ, licet ab æterno sint causativæ in se, non tamen effectum actu producunt nisi successive. Ergo, pari quadam ratione, species angelicæ, licet ab initio sint repræsentativæ in se, non tamen actu exhibent res ut ad extra, nisi successive, quando res ipsæ ad extra ponuntur.

— At fitne tunc in ipsis speciebus mutatio intrinseca ? — Concedunt plures Thomistæ fieri utique in speciebus angelicis mutationem quamdam, saltem modalem ; quatenus ideæ divinæ ponant in speciebus angelicis modum novum ac realem, dum simul producunt creaturas in esse reali ad extra. Communius tamen reponunt Thomistæ mutationem se tenere ex parte objecti dumtaxat. Ratio est quia species angelicæ se habent in repræsentando sicut ideæ divinæ in causando. Porro ideæ divinæ ea ratione causant successive, ut tota immutatio sit ex parte rerum. Ergo pariter species angelicæ ea ratione repræsentant ut tota immutatio sit in ipsis objectis reponenda.

Et hæc est mens Angelici Præceptoris : « Quando aliquid incipit esse præsens, angelus de novo cognoscit illud, *non facta aliqua innovatione in angelo, sed in re cognoscibili*, in qua est aliquid quod prius non fuit[1]. » Ad cujus explanationem nonnulla sunt adjungenda.

IX. **Censendum est aliquid novi concurrere in præfata cognitione ; non quidem ex parte speciei, sed ex parte luminis, quod de novo adjuvat et illustrat intellectum actu cognoscentem.** — Rem sic exponit S. Thomas . « Species quas angelus habet apud se concreatas sufficiunt ad omnia cognoscibilia cognoscenda, sed secundum quod *per altius lumen* intellectus angeli elevatur, in altiores conceptiones

1. S. THOM., *Quodlib.*, VII, a. 3.

prodire potest ; sicut etiam ex eisdem phantasmatum speciebus propheta, lumine prophetiæ adjutus, aliquam cognitionem accipit ad quam non sufficiebat naturale lumen intellectus agentis[1]. »

Existimanus itaque hujusmodi lumen requiri et sufficere. Requiri sane ; nam mutatio in rebus, licet esse possit necessaria conditio ut species angelica actu repræsentet, nihil tamen novi, nihilque actualitatis angelico intellectui confert. At si intellectus non fit actualior, nec fit magis cognoscens ac prius. Ergo recipere debet novam actualitatem, saltem ex parte luminis, vi cujus fiat actu cognoscens. Sufficere vero illuminationem. Sicut enim intellectus humanus, in specie acquisita et absque ulla intrinseca speciei immutatione, potest, per lumen divinum, futura cognoscere, quemadmodum Jeremias, prophetiæ lumine adjutus, cognovit futurum Jerusalem incendium[2] per species ollæ succensæ a facie aquilonis jam naturaliter comparatas, et absque illarum immutatione ; ita intellectus angelicus, qui acutior, vividior ac fortior est, potest in specie indita, absque intrinseca speciei mutatione, cognoscere, per illustrationem novi luminis, multa quæ ipsum actu latebant, dum essent futura.

X. **De speciebus universalioribus pro dignitate angelorum.** — Conclusionem S. Thomæ impetunt generatim qui negant species infusas, ut Scotistæ ; Vasquez pariter reponit, etiam data hypothesi specierum inditarum, non posse præsentem doctrinam solido niti fundamento[3]. Communius quidem affirmant scholastici cum Thomistis ; sed disputant de modo quo species universalior repræsentet : alii tenent specie superiori repræsentari plura individua ejusdem speciei et in eodem individuo plures proprietates ; alii, repræsentari etiam plures naturas specificas cum suis individuis[4]. S. Thomas docet angelos etiam inferiores per unam speciem cognoscere omnia ad genus humanum spectant[5].

1. *Ibid.*
2. JEREM., I, 13.
3. VASQUEZ, disp. CCIII, cap. II.
4. Cf. GONET, disp. VIII, a. 5.
5. *Quodlib.*, VII, art. 3.

XI. **Conclusio : Angeli intelligunt per species universales, et quanto superiores sunt tanto pauciores et universaliores species suscipiunt.** — Species universalis est una repræsentans multa ; quod quidem duplici modo fieri potest : 1° ex parte *objecti* cogniti, quum exhibet plura sub ratione communi tantum, non vero in particulari et distincte ; 2° ex parte *medii* cognitionis, quando rationem communem ita refert ut etiam clare et distincte repræsentet particularia sub ratione communi contenta. Hoc modo species angelicæ dicuntur universales.

Fundamentum hujus doctrinæ fuit jam stabilitum. Species angelicæ non sunt a rebus acceptæ, sed ab essentia divina exemplatæ et derivatæ. Porro essentia divina una existens multa, non solum in communi, sed etiam quod rationes particulares, clarissime et distincte exhibet. Ergo etiam in angelis una species potest multa clare et distincte repræsentare. Quanto autem perfectior est angelus, eo propior est Deo et idcirco magis participat perfectionem divinam in intelligendo. Sed perfectio divina in intelligendo maximam unitatem importat. Ergo quanto angelus est perfectior, eo propius ad unitatem divinam accedit, ac subinde eo pauciores et universaliores suscipere debet species.

Confirmatur experientia. Quanto perfectior et fortior in hominibus est intellectus, eo paucioribus indiget speciebus ; et, e regione, ex debilitate intellectus contingit ut veritatem intelligibilem non capiant aliqui nisi eis particulatim explicetur. Sic intellectus fortior subito in uno intelligit multa, videlicet plures ac varias propositiones vel conclusiones in isto principio : *Omne quod movetur ab alio movetur* ; quæ quidem non poterunt ab intellectu debiliori percipi nisi per singula exponantur. Ergo quanto angelus est altior et nobilior, eo facilius potest in una specie multa intueri, et idcirco pauciores et universaliores habet species[1].

1. « Un génie puissant comme saint Thomas verra dans ce seul principe : *Omne quod movetur ab alio movetur,* tout ce qui se meut est mû par un autre, une foule de vérités qui, pour être saisies de l'esprit novice, ont besoin d'être divisées en propositions particulières et expliquées successivement. De même les concepts de l'ange suprême sont plus vastes, plus universels que ceux de l'ange

Superioritas porro angeli intelligitur non proprie secundum hierarchiam vel ordinem, ut Ferrariensis existimat; sed secundum gradum specificum, ut alii Thomistæ interpretantur. Universalitas specierum non consistit in hoc quod repræsentent plura individua actualia ejusdem speciei vel proprietates accidentales, nam id non arguit nisi perfectionem secundum quid ; sed in hoc quod repræsentent plures naturas specificas, cum omnibus individuis quæ ad ipsam spectant[1].

XII. **Hinc iterum innotescit pulchritudo, decor et harmonia doctrinæ thomisticæ.** — Nam hæc doctrina mirum ordinem ostendit universi, in quo *ea quæ sunt divisa in inferioribus sunt unita in superioribus*. Quod principium valet tum in ordine entis : nam planta est magis una quam minerale, et animal magis unum quam planta, et homo magis unus quam animal, et angelus magis unus quam homo ; tum in ordine cognitionis, nam quæ sunt divisa in cognitione sensuum externorum sunt magis unita in cognitione sensus interni, et cognitio intellectiva magis est una ; et quo altior est cognitio intellectiva, eo magis fit una, nam per pauciores species et actus peragitur. In creatis tamen intellectio non est species, et hæc non est facultas, et facultas non est essentia, et essentia non est existentia ; sed in Deo essentia, existentia, potentia, actus, species, verbum, sunt unum perfectum et immutabile[2].

Hinc propositio III a S. Cong. Studiorum approbata : « Quapropter in absoluta ipsius esse ratione *unus* subsistit Deus, unus est *simplicissimus* ; cetera cuncta quæ ipsum esse participant, naturam habent qua esse coarctatur, ac tamquam distinctis realiter principiis, essentia et esse constant[3]. »

inférieur, ils dépassent le diamètre de celui-ci ; et c'est pourquoi l'ange qui enseigne doit diviser, multiplier ses idées, les ajuster à la mesure de l'intelligence plus faible qu'il veut éclairer. C'est dans ce sens que les anges d'en bas sont illuminés par ceux d'en haut. » *La Lumière et la Foi*, p. 23.

1. Cf. S. Thom., *quodlib.*, VII, art. 3 ; Gonet, disp. VIII, a. 4.
2. *La Lumière et la Foi*, p. 17-30.
3. *Acta Apostolicae Sedis*, VI, 383 ss.

ARTICULUS TERTIUS

DE OBJECTO SPIRITUALI COGNITIONIS ANGELICÆ

AD Q. LVI S. THOMÆ

I. **Ordo tractationis.** — Quia duplex est objectum cognitionis angelicæ ; scilicet res spirituales et res materiales, utrumque investigat S. Doctor ; et, cum objectum spirituale non sit aliud præter substantiam angelicam et substantiam divinam, inquirit utrum angelus cognoscat seipsum, alios angelos et ipsum Deum.

II. **Angelus cognoscit se per suam substantiam gerentem vices speciei intelligibilis** (a. 1). — Conclusio admittitur sat communiter a scholasticis ; licet contendat Vasquez indigere angelum specie impressa ad se intelligendum.

Quum ex objecto et potentia pariatur notitia, requiritur et sufficit ad cognitionem facultas proportionata objecto, et unio objecti cum facultate in esse intelligibili peracta. Atqui ex seipso hæc duo habet angelus ad se cognoscendum. Ergo angelus ex seipso se cognoscit nec specie superaddita indiget. Prob. min. 1° Angelus habet facultatem objecto proportionatam, cum sit ejusdem ordinis ac ipsa essentia ; 2° unionem objecti cum facultate in esse intelligibili, nam substantia angeli est maxime unita intellectui, utpote forma subsistens, perfecte spiritualis et idcirco intelligibilis actu.

Confirmatur. Species impressa tunc solum requiritur quum objectum vel non est præsens facultati, ut res externæ ; vel non est actu intelligibile, ut anima humana, quæ, licet præsens suo intellectui, non est tamen in hac vita intelligibilis actu, ut pote forma corporis [1]. Porro in angelo essentia est maxime præsens intellectui et est maxime

1. Cf. *Curs. Philos. Thomist.*, t. IV, p. 127 ss.

intelligibilis actu, quippe quæ est forma perfecte subsistens, quæ actu et clare in se repræsentat quidquid in seipsa continetur. Ergo ad se cognoscendum nullatenus indiget angelus specie superaddita, sed ipsa essentia vices gerit speciei impressæ.

III. **Indiget tamen angelus ad se cognoscendum specie expressa, seu verbo mentali.** — Cajetanus negat angelos in propria cognitione formare verbum[1]; sed communior Thomistarum sententia, quam dilucide proponit Gonet[2], affirmant, est tenenda.

Traditur ab ipso S. Doctore : « Licet intentio intellecta sit eis omnino intrinseca, non tamen ipsa intentio intellecta est eorum substantia ; quia non est in eis idem intelligere et esse[3]. » Loquitur autem S. Doctor de actu quo angelus ad sui cognitionem procedit. Hinc efficax demonstratio: Intellectio intellecta in actu quo angelus se cognoscit non est ipsa substantia. Atqui intellectio intellecta est ipsum verbum mentale, seu species expressa. Ergo in cognitione sui substantia angelica non est ipsum verbum mentale; ergo requiritur species superaddita.

Ratio autem psychologica breviter proponitur : Species expressa non solum est forma intelligibilis, sed est forma actu intellecta, terminusque ultimus, ac subinde pertinet ad ultimam actualitatem in operatione intellectuali. Atqui nulla essentia creata est sua ultima actualitas nec in ordine essendi nec in ordine operandi. Ergo nulla essentia creata, etiam in sui cognitione, est sua species expressa, sed specie addita omnino indiget[4].

V. **Quilibet angelus alios cognoscit per species in sua creatione a Deo inditas** (a. 3). — Angelos sese mutuo cognoscere manifeste constat, et ex Scriptura et ratione. Scriptura exhibet angelos clamantes alterum ad alterum[5],

1. Cf. Cajetan, I P., q. xxvii, a. 1.
2. Gonet, disp. IX, a. 1, n. 4 ss.
3. S. Thom., *IV Cont. Gentes*, c. xi.
4. De verbo mentali, cf. quæ disseruimus *Curs. Phil. Thomist.*, t. IV, p. 100-113.
5. Isai., vi, 3.

vel se mutuo alloquentes[1]. Ratio est perspicua : tum quia objectum connaturale angeli est substantia spiritualis, scilicet angelica ; tum quia concives ejusdem spiritualis societatis debent se invicem nosse et ad invicem conversari.

De modo autem quo unus angelus alium cognoscat quatuor sunt præcipuæ sententiæ[2] : prima tuetur angelum cognoscere cæleros angelos per suam substantiam ; altera per substantiam aliorum sibi intime unitam ; tertia, per species acquisitas ; quarta demum, quæ est D. Thomæ ejusque scholæ, per species ab initio inditas[3].

Prima sententia aliquid veri exhibet, si de cognitione quadam communi et vaga sermo sit, quatenus substantia unius angeli repræsentat quadantenus substantiam alterius ; at minime sufficit ad cognitionem distinctam. Quum enim cognitio fiat in quantum cognitum est in cognoscente, non potest angelus alios in sua essentia proprie et distincte cognoscere, nisi sua essentia sit perfecta aliorum similitudo. Porro essentia unius angeli non est perfecta aliorum similitudo : si quidem omnes angeli specie differunt ; et dato etiam angelos in specie convenire, non tamen essentia unius repræsentaret essentias et existentias individuales cæterorum[4]. Ergo non est sufficiens medium cognoscendi alios angelos

Altera sententia est pariter eliminanda. Si angelus cognosceret alios per ipsorum substantiam, hæc esset intra intellectum cognoscentis et illaberetur ejus menti. At illabi menti nonnisi Deo convenit, ut dictum est ad q. liv, n. v. Ergo.

Tertia sententia jam reprobata est supra, q. liv. Remanet igitur ultima, quæ pulchro S. Augustini fundamento nititur[4]. Ea quæ ab æterno in Verbo Dei præexstiterunt duplici modo effluxerunt : modo scilicet *reali* in proprias naturas, et modo *intelligibili*, seu secundum esse *ideale*,

1. Zachar., ii, 4.
2. Cf. Commentatores S. Thomæ in h. l.
3. Hypotheses exponuntur in arg. 3 et 4.
4. Eadem ratio valet de anima separata. Cf. *Curs. Phil. Thomist.*, t. IV, p. 143-144.
5. S. Augustin., *De Genesi ad litteram.*, lib. II, c. viii ; *P. L.*, xxxiv, 269, 270.

in mentem angelicam. Porro in Verbo præexistebant non solum materialium, sed et spiritualium rationes. Ergo in mentem angelicam effluxerunt rationes omnium creaturarum etiam spiritualium, ac proinde in illis rationibus seu speciebus valet unus angelus alios cognoscere.

VI. **Ut autem angelus inferior superiorem comprehendat, requiritur quædam in speciebus illuminatio.**

Cum enim species sit ad modum intellectus et actualitas angeli inferioris non adæquet actualitatem superioris, non potest hic comprehendi nisi fiat quædam illuminatio et confortatio qua intellectus angeli inferiois corroboratur et elevatur ne aliquid ignoret de his quæ angelum superiorem spectant. Ex parte tamen *modi* cognoscendi, semper angelus superior melius cognoscitur a seipso quam ab alio inferiore ; quia et fortiori virtute intellectiva et fortiori lumine est præditus[1].

VII. **Per suas naturales vires angeli aliquam habent Dei notitiam, non quidem immediatam et propriam, sed imperfectam et mediatam, nostra tamen præstantiorem** (a. 3). — Deum esse angelis naturaliter notum, aliqua saltem ratione, est certum de fide ; nam de angelis a fortiori valent quæ tradit revelatio de virtute nostra naturali cognoscendi Deum per ea quæ facta sunt[2]. — Ratio id optime ostendit. Triplex est cognitio : 1° *intuitiva* et per præsentiam essentiæ in vidente ; 2° *specularis* tantum, per speciem acceptam, non ab ipsa re, sed ab alio in quo ejus imago resultat ; 3° *modo quodam medio*, per similitudinem imperfectam. Atqui angeli non cognoscunt naturaliter Deum per essentiam Dei intuitive visam, cum hic modus excedat vires cujusvis intellectus creati vel creabilis, ut constat ex. q. 12 ; nec per cognitionem mere specularem, sicut est cognitio nostra de Deo ; nam nos primo creaturas apprehendimus ac deinde, per creaturas, Deum, ita ut similitudo accipiatur a rebus in quibus Deus repræsentatur

1. De illa controversia, cf. GONET, disp. IX, a. 11.
2. *Rom.*, I, 19-20 ; Conc. Vatic., *De Revelat.*, can. 1, Jurament. a PIO X præscriptum 1910, supra ad q. I. *Summ. Theol.* Cf. *Acta Apost. Sedis*, an. 1910, p. 669 ss.

tamquam in speculo deficienti ; angelus autem cognoscunt Deum in seipsis, ut in similitudine quæ non est ab alio accepta, quæque tamen Deum non repræsentat ut est in se. Igitur illa cognitio non est immediata nec intuitiva, sed *mediata*, quatenus prius cognoscitur essentia angeli quam ipse Deus ; non est specularis eo sensu ac nostra, quia species non est ab alio mutuata, sed ipsa essentia angelica est quædam imago Dei ; est tamen specularis eo sensu quod essentia angeli sit quoddam speculum divinam similitudinem repræsentans. Non est discursiva, quia eodem actu videt angelus suam essentiam et in ipsa Deum tamquam in speculo.

VIII. **Sic igitur institui potest analysis hujus cognitionis.** — Angelus, seipsum intuendo, deprehendit se esse ens contingens, seu ab alio : et hinc videt existere aliud, a quo ipse dependet et a quo esse et omnia quæ in seipso sunt mutuatur ; et, quia omnes perfectiones effectus in causa præexistunt, agnoscit Deum ut ens et agens perfectum, quod eminentius possidet quidquid perfectionis in creatis reperitur.

Quocirca angelus non potest errare circa Dei existentiam aut attributa quæ illi tamquam primæ causæ et ultimo fini necessario conveniunt ; sicut nec potest errare, ne per accidens quidem, circa naturalia, ut explicatur infra, q. LVIII, a. 5.

ARTICULUS QUARTUS

DE ALTERO OBJECTO COGNITIONIS ANGELICÆ

AD Q. LVII S. THOMÆ

I. **Angeli cognoscunt res materiales per species intelligibiles a Deo sibi inditas** (a. 1). — Cognosci ab angelis res materiales est doctrina catholica, nam sive Scriptura sive Traditio testantur angelos in hunc mundum mitti, esse administratorios spiritus, in ministerium missos propter eos qui hæreditatem capient salutis [1], quique inter res materiales versantur. Factum autem et modus cognitionis innotescunt ex dictis supra q. LV de speciebus angelicis.

Quum enim intellectus angelicus perfectionem suam in ipsa creatione accipiat, debet habere ab initio species intelligibiles respectu totius objecti sui adæquati. Porro sub objecto intellectus angelici adæquato, quod est ens intelligibile, continentur etiam res materiales ; quippe quæ sub ente intelligibili sunt utique et manifeste reponendæ. Ergo angelus debet ab initio habere rerum materialium species, et idcirco illas intelligere.

Probatur ratione S. Thomæ, quæ haud minus pulchra est quam profunda. Ille intellectus, in quo res materiales secundum esse intelligibile continentur, cognoscit hujusmodi res ; nam cognitio nihil aliud requirit nisi præsentiam rei in intellectu secundum esse intentionale et intelligibile. Sed res materiales continentur secundum esse intelligibile in intellectu angelico. Ergo intellectus angelicus illas certo novit.

Prob. min. ex ordine et harmonia rerum. Ordo qui in rebus viget importat ut id quod continetur deficienter et multipliciter in inferioribus, inveniatur perfectiori, simpliciori et eminentiori modo in superioribus. Sed angelus est omnibus materialibus superior. Ergo quidquid perfectionis

1. *Hebr.*, I, 14.

est in rebus materialibus continetur in angelo simplicius, et ad modum continentis ; et, cum modus angeli sit spiritualitas et intellectualitas, illæ perfectiones inferiorum continentur intelligibiliter in angelo.

II. **De illo effato S. Doctoris : « Quod in inferioribus continetur deficienter et partialiter et multipliciter, in superioribus continetur eminenter et per quamdam totalitatem et simplicitatem. »**

Intelligitur de superiori et inferiori in eodem ordine sive entis, sive cognitionis. Sic in ordine entis, quidquid est perfectionis in minerali deficienter, invenitur eminentius in planta, nam planta in unum adigit quæ sunt dispersa in corporibus inorganicis ; quidquid est in planta viget superius in animali, in quo vita est magis immanens magisque una ; quidquid est in animali reperitur eminentius in homine [1]. In ordine autem cognitionis, apprehensio, quæ est imperfecta in sensibus externis, perfectior fit et magis una in sensu interno, nam sensus communis solus apprehendit quidquid per quinque sensus externos colligitur, et aliquid aliud, scilicet differentiam dulcis et albi ; et cognitio intellectus humani est magis una, quum unus actus attingat quidquid per multiplices actus multorum sensuum externorum et internorum attingitur ; in angelis adhuc magis est una, quippe qui eo pauciores habent species quo sunt in se præstantiores. In Deo tandem intelligere, species, esse, essentia, sunt unum simplicissimum.

Inferiora autem quæ sunt diversi ordinis et generis inveniuntur in superioribus saltem secundum esse intelligibile, imo secundum esse exemplare, quando superius est causa inferiorum. Species porro angelicæ, quæ materialia repræsentant, sunt similitudines intelligibiles, non tamen ideæ exemplares, quia res materiales non sunt ab angelis productæ.

III. **De cognitione singularium** [2]. — Certum est de fide

1. Cf. *Curs. Philos. Thomist.*, t. III, p. 23-24.
2. Cf. Commentatores S. THOM., in. h. art. ; S. BONAV., *II Sent.*, dist. 7, q. II ; SCOT., *II Sent.*, dist. 3, q. ultim. et dist. 9, q. II ; ex recentioribus L. JANSSENS, t. IV, p. 646, 656.

angelos cognoscere singularia ; nam innumera quæ narrat Scriptura de angelis versantur circa singularia, ut visitare Abraham, alloqui Loth, ducere et reducere Tobiam, custodire homines in omnibus viis ipsorum, etc. Difficultas autem est de modo, disputaturque utrum angeli singularia cognoscant per speciem singularium propriam, an per speciem naturæ specificæ. Primum sustinet Scotus, alterum vero S. Thomas ejusque schola. S. Bonaventura docet singularia et accidentia propria, quæ per se conveniunt individuis, cognosci per speciem ipsius naturæ, accidentia autem communia per species illorum proprias. Omissis porro subtilitatibus et præsuppositis quæ jam stabilita sunt de speciebus inditis, breviter quæstionem solvimus.

IV. **Conclusio : Angelus cognoscit singularia per species a Deo inditas, quæ repræsentant res non solum quoad naturam universalem, sed etiam quoad eorum singularitatem ; ita videlicet ut eadem species perfecte exhibeat et naturam specificam et omnia singularia et accidentia** (a. 2).

Factum ipsum constat. Homo per diversas facultates, sensus nempe et intellectum, cognoscit naturas universales et etiam singularia. At quod potest inferior potest superior eminentiori modo et quasi unite. Ergo, angelus, qui est homini superior, potest per unam facultatem cognoscere quæ homo per diversas facultates attingit, scilicet et naturas universales et singularia et accidentia.

Ut vero intelligatur *modus*, recolendum est species intelligibiles quibus angeli res cognoscunt esse quasdam idearum divinarum imitationes et participationes. Porro ideæ divinæ sunt efficaces ad cognitionem non solum universalium, sed et singularium ; quia sunt similitudines et causa rerum et quoad formam et quoad materiam et quoad principia individuantia, et omnia quæ ad singularitatem pertinent. Ergo species intelligibiles angelorum aptæ sunt ad cognitionem simul et naturæ universalis et rei singularis.

Confirmatur. Ratio cur in nobis species non repræsentet di ecte singularia, est quia fuit a singularibus abstracta, mediante phantasmate[1] ; sed hæc ratio non valet pro

1. Cf. *Curs. Phil. Thomist.*, t. IV, p. 122-126.

specie angelica, quæ a Deo infunditur et idcirco potest et naturam universalem et singularem simul et perfecte repræsentare.

V. **Hinc innotescit differentia inter modum divinum, modumque angelicum et modum humanum quo cognoscuntur singularia.** — 1° Ideæ divinæ sunt simul principium cognitionis et principium rerum, simul repræsentativæ et effectivæ, simulque similitudines et exemplaria ; ideæ autem angelicæ et ideæ nostræ sunt tantum repræsentivæ, sed non effectivæ, similitudines, et non exemplaria. 2° Deus per unam speciem omnia simul intelligit ; nos vero multis actibus et speciebus indigemus ad cognoscendum sive naturas universales, sive singularia ; angeli autem pluribus indigent speciebus, ita tamen ut etiam infimus angelus possit per unam ideam cognoscere omnia individua unius naturæ specificæ, et ut angeli superiores per unam ideam intelligant etiam plures naturas specificas cum propriis individuis[1].

VI. **Futura necessaria et ea quæ ut in pluribus eveniunt possunt angeli naturaliter cognoscere, certo vel conjecturaliter ; futura autem contingentia et libera naturaliter non cognoscunt ; sed cognoscere hujusmodi futura in seipsis est solius Dei** (a. 3). — Triplicis generis distingui possunt futura. 1° Quæ proveniunt ex causis necessariis certos effectus semper producentibus ; 2° quæ proveniunt ex causis impedibilibus quidem, sed quæ tamen eosdem effectus communiter consequuntur ; 3° futura quorum causæ nullo modo sunt determinatæ, sed remanent indifferentes et liberæ. De primo genere non movetur quæstio, cum etiam homines sapientes cognoscant certo futura quorum causæ sunt ad unum determinatæ. Futura autem secundi generis possunt conjectura plus minusve probabili prævideri secundum majorem vel minorem experientiam cognoscentis. Angeli porro maximam peritiam habent de his quæ communiter eveniunt, unde possunt conjecturaliter illa futura prævidere.

1. Cf. S. Thom., *quodlib.* VII, a. 3.

Inquirendum ergo superest de futuris tertii generis. Horum cognitio exhibetur in Scripturis et a Patribus ut manifestissimum divinitatis signum : « Annuntiate quæ ventura sunt in futurum, et sciemus quia dii estis vos[1]. » — « Propria divinitatis nota, ait Origenes, est res futuras prædicere, ut prædicendi ratio vires humanas superet et ex eventu judicetur divinum Spiritum esse prædictionis auctorem[2]. » Quapropter S. Anselmus observat n Deo esse potius præsentium scientiam quam futurorum præscientiam : « Præscientia Dei non proprie dicitur præscientia : cui enim omnia sunt præsentia non habet futurorum præscientiam, sed p æsentium scientiam[3]. »

Probatur ratione theologica. Ille solus futura in seipsis cognoscere potest respectu cujus futura sunt jam præsentia in æternitate. Atqui respectu solius Dei futura sunt præsentia in æternitate, a qua omnis intellectus creatus deficit[4]. Ergo soli Deo proprium est cognoscere futura in seipsis. Argumentum constat ex tractatu de scientia Dei, ubi probatur futura esse jam præsentia in æternitate ratione decreti divini.

Confirmatur. Futura libera non possunt cognosci naturaliter neque in seipsis, quia in seipsis non habent veritatem, cum nondum habeant esse ; neque in medio propositionum contradictorie oppositarum, quia non habent esse aut veritatem nisi sub disjunctione : *erit vel non erit* ; neque in causis proximis, quæ nondum existunt, et, si existunt, remanent indeterminatæ et ad utrumlibet indifferentes ; neque in causa prima, scilicet libero Dei decreto, quod est Deo soli notum et cuilibet creaturæ naturaliter impervium[5].

VII. **Cur in speciebus ab initio infusis non cognoscantur actu futura.** — Explicatio tradita est supra, ubi de speciebus inditis, (q. quarta, n. VIII et IX). Licet species ex se aptæ sint ad repræsentanda præterita, præsentia et futura, cognitio tamen actualis non fit nisi quando ipsæ res assimilantur speciebus, dum in esse reali producuntur (ad 3). Tunc vero fit in ipsis speciebus, non quidem mutatio intrinseca, sed *illuminatio nova*, vi cujus intellectus confortatus percipit actu quod erat in habitu repræsentatum, sicut lumen propheticum adjuvat mentem prophetæ ut in suis speciebus acquisitis secreta cœlestia percipiat.

1. Isai., xli, 23.
2. Origen., *Cont. Cels.*, lib. VI, n. 10 ; *P. G.*, xi, 1305.
3. S. Anselm., *Eluc.*, c. xxi ; *P. L.*, clviii, 332 ss.
4. Notetur ex resp. ad 2 esse in angelico intellectu quoddam tempus secundum successionem intelligibilium conceptuum.
5. Cf. quæ disseruimus ad. q. xiv, art. 13, de medio in quo futura cognoscuntur.

VIII. **De cognitione præteritorum.** — Certum est angelos illa cognoscere præterita quæ ipsi viderunt aliquando præsentia, et illa etiam præterita quæ vestigium sui reliquerunt, ex quo constare potest illa de facto exstitisse. Utrum vero cognoscant naturaliter angeli præterita libera quæ non fuerant cognita præsentia quæque nullum sui vestigium reliquerunt. Affirmat Vasquez, eo quod Scriptura et Patres, ut ipse contendit, angelis solam futurorum cognitionem denegent ; oppositum autem tenent communius theologi[1]. Merito quidem. Nam Scriptura exhibet ut proprium divinitatis signum notitiam sive futurorum sive præteritorum occultorum : « Accedant et nuntient nobis quæcumque ventura sunt ; priora quæ fuerunt *nuntiate*[2]. »

Si non fuerunt cognita quando erant, nec est ratio cur postea cognoscantur. Nec videtur medium in quo naturaliter cognoscerentur : non in seipsis, quia præterita in seipsis, non amplius retinent esse jam habitum ; neque in effectu, quum nullum sui vestigium reliquerint ; neque in causa naturali, siquidem non amplius in illa continentur. In causa autem prima, scilicet Deo, non possunt cognosci nisi Deus libere et supernaturaliter illa manifestet.

IX. **Secreta cordium non possunt angeli naturali virtute cognoscere, nisi externe illa manifestentur** (a. 4). — Dicuntur secreta cordium actiones immanentes et liberæ, partis scilicet rationalis, sive ad intellectum pertineant

1. Cf. Vasquez, disp. CVIII, c. iv, n. 10 ; Goney, disp. IX, a. 4, n. 97-98 ; L. Janssens, op. cit., p. 561.
2. Isai., xli, 22.

sive ad voluntatem, sive etiam ad appetitum, sed unice quatenus movetur et regitur a voluntate. Motus ipse appetitus sensitivi non est arcanum quod angelos lateat, sed *modus* in illo motu, ita videlicet ut voluntas illi consentiat vel resistat, potest esse verum secretum cordis.

Durandus et alii plures scholastici, ac pariter Toletus, existimant angelos posse virtute naturali cognoscere secreta cordium : unde, si de facto illa ignorant, id non provenire ex ipsa natura rei, sed ex ipsa voluntate Dei impediente ne cognoscantur absque revelatione[1]. S. Thomas autem et ceteri theologi tenent id provenire ex natura rei, nempe ex natura ipsius actus liberi, qui est plene in dominio voluntatis.

Quidquid sit de hoc argumento, certum imo de fide est secreta cordium de facto esse creaturis ignota, cum Scriptura illorum cognitionem exhibeat tamquam manifestum divinitatis signum : « *Scrutans corda et renes Deus*[2]. » — In Evangelio divinitas Christi ex eo asseritur quod ipse noverit quid esset in homine[3] et cogitationes cordium viderit et sciverit[4].

Verum Scriptura id repetit etiam ex natura rei, quia videlicet cor humanum est ex se inscrutabile, et soli Deo vel sibi soli notum. « Pravum est cor omnium, et inscrutabile : quis cognoscet illud ? Ego Dominus scrutans cor[5]. — « Quis enim hominum scit quæ sunt hominis, nisi spiritus hominis qui in ipso est ? Ita et quæ Dei sunt nemo cognoscit nisi Spiritus Dei[6]. » — Inscrutabilitas cordis humani comparatur inscrutabilitati divinæ, et idcirco repetitur ex ipsa natura rei. Unde idem Paulus concludit esse in Christianis Deum verum eo quod ipsi secreta cordium noverint et manifestent[7].

1. Cf. DURAND, *II Sent.*, dist. 8, q. V ; TOLET., in h. l., *Summ. Theol.*, tert. concl.
2. Ps. VII, 10.
3. JOAN., II, 24 ss.
4. MATTH., II, 4 ; LUC., V, 12-25 ; IX, 46 ss. ; JOAN., XVI, 30.
5. JEREM., XVII, 9. Cf. *Eccli.*, XLII, 18.
6. *I Cor.*, II, 11. Cf. S. THOM., Comment. in h. l.
7. *I Cor.*, XIV, 24-25.

Doctrina SS. Patrum in hoc effato S. Ambrosii resumitur : « Occultorum cognitione Deum se esse demonstrat[1]. »

Probatur rationibus theologicis. Secreta cordium dicuntur actus humani qui a sola voluntate dependent ; voluntatis enim est uti habitibus et speciebus prout vult. Sed quæ a sola voluntate pendent non sunt cognita nisi Deo et ipsi voluntati. Ergo nonnisi Deo et ipsi voluntati innotescunt secreta cordium .

Probatur min. Voluntas illi soli subjacet et innotescit qui intra voluntatem operatur. Sed ille solus intra voluntatem operatur qui est voluntatis principium et objectum et finis, scilicet solus Deus[2]. Ergo soli Deo subjacet et innotescit voluntas.

Confirmatur. Actus liberi debent esse perfecte sub dominio voluntatis, non excluso tamen universali Motore. At voluntas non retineret plenum actuum dominium, si essent conspicui aliis, præter primum Motorem, ipsa invita et nullatenus manifestante. Ergo actus liberi, seu secreta cordium, nisi manifestentur exterius, nonnisi a Deo cognoscuntur.

Solent scholastici hoc argumentum evolvere : Angeli non cognoscunt naturaliter nisi quæ pertinent ad ordinem naturæ. Atqui secreta cordium, licet sint in se aliquid naturale, non pertinent ad ordinem naturæ, nisi manifestentur. Ergo, nisi manifestentur, non cognoscuntur naturaliter ab angelis.

Declaratur minor. In se quidem actus humani sunt aliquid naturale, nec secreta cordium vocamus sola opera supernaturalia ; verum illi actus quatenus liberi non pertinent ad ordinem naturæ. Dicuntur quippe ad ordinem naturæ pertinere substantiæ, accidentia debita, et quæ cum substantiis et accidentibus illis necessariam connexionem habent, vel quæ a causa naturali et necessaria procedunt. Porro secreta cordium non pertinent ad substantias vel accidentia debita, nec connexionem habent necessariam cum ipsis, aut cum causis naturalibus ; nam hujusmodi sunt

1. S. AMBROS., *In Luc.*, l. V, n. 12 ; *P. L.*, XV, 1723.
2. Recolatur etiam principium supra expositum nempe solam Trinitatem illabi menti, ad. q. LV, n. 5.

actus liberi ut, positis causis naturalibus, possint non fieri vel diverso modo fieri. Ergo ad ordinem naturæ non pertinent secreta cordium.

X. **De manifestatione secretorum cordis quæ fieri potest per signa externa, sensus externos, vel internos, appetitum vel species acquisitas.** — Quum angelus sit subtilissimi et perspicassimi intuitus, potest facillime colligere statum animi internum ex his quæ extrinsecus patent : sic ex actibus vitæ exterioris deprehendit vitam internam ; ex his quæ sensus externi referunt colligit animi dispositionem. Cum videat phantasiam et species quibus instructa est, potest suspicari cogitationem intellectus ; non tamen cum certitudine, quippe qui nescit quo modo intellectus utatur phantasmatibus, cum talis usus sit liber. Optime quidem novit appetitum sensitivum et ejus motum, atque experientia quam habet de hoc vel illo individuo adjutus, præsentes infert dispositiones ; at non certo, quia voluntas non subjacet appetitui sensitivo sed potest ipsi resistere.

Cognoscit etiam diversos actus potentiarum sensitivarum quarum ope et ministerio fuerunt species intelligibiles acquisitæ, et hinc, indirecte saltem, aliquid novit de ipsis speciebus ; at non videt in ipso intellectu species acquisitas, eo quod non possit intra intellectum illabi aut videre qua ratione intellectus speciebus acquisitis utatur.

Concludamus cum Aquinate : « Angelus autem, neque bonus neque malus, illabitur menti humanæ, ut in ipso corde hominis sit, et intrinsecus operetur ; sed hoc solius Dei proprium est. Unde solus Deus est conscius secretorum cordis hominis, secundum illud Job[1]: Ecce in cœlo testis meus, et conscius meus in excelsis[2]. »

XI. **Mysteria gratiæ angeli cognitione naturali non cognoscunt ; cognitione autem supernaturali, sive inchoata viæ sive perfecta patriæ, cognoverunt atque cognoscunt mysteria gratiæ, non tamen omnia, sed prout voluerit**

1. *Job.*, XVI, 20.
2. S. THOM., Comment. in *I Cor.*, II, 11.

Deus revelare (a. 5). — Dicuntur mysteria gratiæ supernaturalia quæ a libera Dei voluntate pendent, ut prædestinatio, gratia ipsa et cetera quæ salutem æternam spectant.

Angelos porro non cognoscere naturali virtute mysteria gratiæ liquet ex ipsa notione mysteriorum : vel quia sunt veritates supernaturales supra objectum proportionatum intellectus creati et captum cujusvis mentis creatæ vel creabilis excedentes, vel quia sunt res aut facta ordinis supernaturalis quæ a sola Dei voluntate pendent quæque idcirco nonnisi Deo revelante innotescere possunt.

Per cognitionem fidei in via cognoverunt ea sine quibus nulli unquam contigit justificatio, scilicet Deum esse auctorem gratiæ et remuneratorem supernaturalem ; imo angelis innotuisse mysterium Incarnationis, et idcirco Trinitatem, quam supponit Incarnatio, tenent S. Augustinus, S. Thomas et multi scholastici. Hæc sunt verba Augustini : « Nec illud eos latuit mysterium regni cœlorum, quod opportuno tempore revelatum est pro salute nostra, quod ex hac peregrinatione liberati eorum cœtui conjungamur[1]. » Loquitur autem de statu viæ, in quo angeli beatitudinem suam meruerunt. S. Thomas tradit angelos *omnes* jam a principio habuisse generalem quamdam Incarnationis cognitionem, quæ in bonis postmodum fuit perfecta, præsertim quum fuerit consummatum Dei sacramentum inter homines [2]. Ratio congruentiæ est quia, cum Trinitas sit ipsa vita Dei intima et suprema beatitudo, conveniebat ut angelis aliquatenus revelaretur ; et, quia Christus venturus debebat esse caput hominum et angelorum in gratia perseverantium ac judex reproborum, admodum congruebat ut angeli aliquam ipsius notitiam haberent.

Per cognitionem autem perfectam patriæ vident quæcumque crediderunt in via et omnia quæ ad ipsos spectant, cum beatitudo debeat omne legitimum desiderium satiare.

Non tamen omnia mysteria cognoscunt, eo quod sapientia Dei sit infinita ; nec ultimum judicii diem, ut testatur

1. S. AUGUSTIN., *De Genesi ad litteram*, lib. V, c. XIX ; *P. L.*, XXXIV, 334.
2. S. THOM., I P., q. LXIV, a. 1 ad 4, IIª IIæ, q. II, a. 7, et *Comment. in Epist. ad Ephes.*, III, lect. 3.

ipse Christus[1]. — Nec omnia cognoverunt simul ab initio, sed prout voluerit Deus, et eorum officiis congruerit. Unde noverunt omnia generatim quæ prophetæ nuntiaverunt, cum ipsi docerent prophetas; ac demum perfectius noverunt mysterium Incarnationis ac mysterium Ecclesiæ, quando hæc fuerunt in opere consummata. Quo sensu explicari possunt verba S. Pauli: « Ut *innotescat* principatibus et potestatibus in cœlestibus *per Ecclesiam*[2]... »; et verba SS. Doctorum, ut Chrysostomi, Augustini, Anselmi, etc., qui tradunt per Ecclesiam profecisse in cognitione divinæ sapientiæ etiam angelicos spiritus[3]. Angeli quidem non addiscunt *ab* Ecclesia, sed a Deo illuminantur de his quæ fiunt per Ecclesiam et in Ecclesia.

XII. **De medio in quo angeli beati cognoscunt mysteria gratiæ.**

Mysteria quæ cognoscunt ab initio beatitudinis ac permanenter, cognoscunt in Verbo formaliter, seu in essentia divina tamquam medio; mysteria autem quæ cognoverunt successive, non intuentur in visione beatifica formaliter, quia hæc est penitus invariabilis; sed per revelationes extra Verbum, ut explicatum est in I P., q. XII, a. 9.

Ut autem id fiant, non requiritur nova specierum infusio (quæ tamen est possibilis); sed sufficit illuminatio, quæ species illustrat et mentem angeli adjuvat ut possit actu percipere id cui repræsentando apta jam erat species ab initio indita.

---

1. MARC., XIII, 32.
2. *Ephes.*, III, 8-11.
3. S. CHRYSOST., *Cont. Anom. homil. IV*, 2; *P. G.*, XLVIII, 729; S. AUGUSTIN., *De Genesi ad litt.*, l. V, c. XIX, n. 38; *P. L.*, XXIV, 335; S. THOM., *Comment. in Epist. ad Hebr.*, loc. cit.

ARTICULUS QUINTUS

DE MODO COGNITIONIS ANGELICÆ

AD Q. LVIII S. THOMÆ

I. **Angeli nunquam sunt in potentia ad actum primum relate ad res quas naturaliter cognoscunt; licet autem sint in potentia ad actum secundum, relate tamen ad visionem in Verbo et ad naturalem sui cognitionem, sunt semper in actu secundo** (a. 1). Ita communiter Thomistæ[1].

Prob. I^a pars. Angeli medium tenent Deum inter et animas humanas. Porro Deus est semper in actu secundo, anima autem humana in potentia ad actum primum. Ergo angeli sunt saltem in actu primo. Et revera, ille intellectus est semper in actu primo qui nunquam caret speciebus intelligibilibus quibus fit intellectio. Sed angeli nunquam speciebus carent, quippe qui illas habet connaturaliter inditas. Ergo semper sunt in actu primo. Remanent tamen in potentia ad actum secundum quoad multa, siquidem non omnia actu considerant.

Prob. II^a pars. Angeli sancti sunt semper beati. Atqui beatitudo consistit in visione Dei, non in habitu tantum sed in actu. Ergo actu vident Deum.

Prob. III^a pars. Ad actualem intellectionem requiritur et sufficit ut objectum sit actu intelligibile et intime præsens intellectui. Porro essentia angelica est intelligibilis actu et semper intellectui maxime præsens. Ergo angelus habet semper actualem suæ essentiæ cognitionem. Insuper, omnis substantia vivens semper exserit aliquam naturalem operationem. Cum igitur angelus sit substantia maxime vivens et operatio maxime sibi naturalis sit sui ipsius cognitio, debet semper se cognoscere actu.

1. Cf. CAJETAN, BANNEZ, SYLV., in h. l.; GONET, disp. IX, a. 1.

II. **Quænam ergo angelus videat semper in actu secundo.**

1° Videt Verbum et ea quæ cognitioni beatæ respondent, sicut, e regione, dæmones suos cruciatus semper actu cognoscunt.

2° Videt seipsum per suam essentiam, ut explicatum est.

3° Videt in sua essentia Deum ut auctorem naturæ; quia, quum angelus se comprehendat, intuetur habitudinem suam ad principium sui esse, quod est Deus creator et dominus.

4° Verisimile est angelos semper actu cognoscere ordinem universi in communi; nam finis creationis, qui est gloria Dei extrinseca, requirere videtur ut creaturæ intellectuales perfectæ, quales ponimus angelos, semper actu cognoscant et laudent divinam sapientiam, quæ in toto mundi opificio relucet.

5° Angeli cognoscunt actu ea quæ sunt suæ curæ commissa, cum id vi proprii officii requiratur.

III. **Suntne in angelis habitus.** — Cajetanus admittit esse quidem in angelis habitus, non tamen a speciebus intelligibilibus distinctos; quia, etsi habitus in nobis aliquid speciebus addat, in angelis species, infusæ, utpote perfectissimæ, rationem habent habitus scientifici [1].

Bannez dilucide rem exponit; ex cujus doctrina possunt hæc statui [2].

1° Necesse est ponere in angelis aliquos habitus supernaturales a facultate naturali vel lumine naturali realiter distinctos, ut servetur in ipsis ordo supernaturalis, qui a facultatibus totaliter differt. Fides quam in via habuerunt potuit speciebus naturalibus uti, quemadmodum in nobis fides speciebus acquisitis utitur; at aliunde fides ipsa est habitus essentialiter distinctus a speciebus, et lumen fidei quo fit assensus a lumine naturali discrepat, quam maxime.

2° Species intelligibiles non suscipiunt proprie rationem habitus scientifici, quia vi sui non sunt nisi repræsentativæ objectorum, dum habitus inclinat et determinat potentiam ad unum præ aliis intelligendum.

1. Cf. CAJETAN., in. q. L, a. 6, et q. LIV, a. 4.
2. BANNEZ, in præs. 1.

3° Non indigent angeli pluribus habitibus respectu plurium intelligibilium, quia vi ac lumine naturali sunt sufficienter instructi et determinati ad intelligendum illa omnia quæ nos per diversos habitus attingimus.

4° Lumen intellectus angelici, quatenus speciebus diversorum objectorum accommodatur, est unicum quidem formaliter, sed virtualiter rationem habet plurium habituum, seu pluribus realiter distinctis æquipollet, in se remanens unum.

5° Valde probabile est dari in angelo habitus acquisitos, v. g. fidei naturalis vel opinionis, circa ea quæ non pertinent per se ad naturalem ejus cognitionem. Hæc porro sunt duplicis generis : alia supernaturalia, ut mysteria gratiæ, alia inferioris ordinis, ut futura contingentia. Quoad primum genus, non est angelus determinatus, nec per lumen naturale, nec per habitum congenitum, nec per species quidditative illa objecta repræsentantes, licet species naturales aptæ sint ad illa repræsentanda, dummodo novum lumen accedat; quoad futura vero contingentia, non sufficiunt species inditæ ut de illis certo jam judicet. Quare, si angelus judicet de mysteriis ex effectibus quos videt, ut dæmones respectu mysteriorum Christi, vel de futuris antequam fiant, potest, ut videtur, progignere in seipso habitus fidei naturales vel opinionis.

IV. **Angeli possunt illa SIMUL intelligere quæ per modum UNIUS et unica specie intelligunt, non vero quæ per diversas species inditas repræsentantur** (a. 2). — Prima pars est sat communis inter scholasticos et intelligitur non solum de cognitione in Verbo, sed de omni cognitione creata quæ fit per unam speciem; altera autem pars est contra Durandum, Molinam, Vasquez, Suarez [1].

Prob. I[a] pars. Quæcumque unica specie cognosci possunt cognoscuntur ut unum objectum. Sed objectum unum operatione una attingitur. Ergo.

Prob. II[a] pars, quæ intelligitur de cognitione perfecta. Species intelligibilis se habet ad intellectum ut propria et perfecta forma ejus. Atqui repugnat ut pluribus formis per-

1. Cf. Commentatores, in h. l.

fectis intellectus simul actuetur. Ergo nequeunt angeli cognoscere simul actu quæ per plures species repræsentantur. Ratio minoris est quia forma propria et perfecta dicitur quæ activitatem totius rei adæquat ; unde, sicut non sunt plures activitates adæquatæ respectu ejusdem rei, sic nequeunt esse plures formæ perfectæ respectu ejusdem intellectus.

V. **Angeli non intelligunt discurrendo** (a. 3). — Hæc doctrina propugnatur communiter a Thomistis et a pluribus aliis scholasticis. Dissentiunt tamen quidem : Scotus discursum simpliciter concedit angelis[1]; Molina autem discursum per accidens[2] ; Suarez vero discursum circa supernaturalia vel naturalia quæ non possunt evidenter in se cognosci, ut futuræ contingentia et secreta cordium[3].

Probatur conclusio S. Thomæ. Ad verum et proprium discursum duo requiruntur : 1º ut unum *prius* cognitum ducat in cognitionem alterius, 2º ut *diverso motu* fiat cognitio prioris et posterioris, ita videlicet ut unum cosgnocatur *ex* alio et non tantum *in* alio, et cognitio prior sit causa posterioris[4]. Atqui angeli non cognoscunt unum ex alio distinctis cognitionibus, quarum una sit causa alterius. Ergo non est in angelis discursus ; et idcirco recte dicuntur *intelligentes*, quasi *inter* vel *intus legentes*.

Declaratur minor. Cum species angelicæ repræsentent naturam et omnia quæ ad ipsam spectant, causamque et omnia quæ ex ipsa naturaliter consequuntur, angelus per unam speciem ac subinde per unum actum intuetur causam et effectum, essentiam et proprietates, non autem infert ex effectu causam, ex proprietatibus essentiam.

Nec dicatur cum Molina angelum posse per accidens discurrere, quatenus voluntas applicet intellectum ad actum discursus. — Voluntas nequit intellectu vel alia facultate uti nisi secundum modum ejus connaturalem. Sed modus

1. SCOT., *II Sent.*, dist. 7, q. I.
2. MOLINA, Comment. in I P., in h. l.
3. SUAREZ, *De Angelis*, lib. II, c. XXXIII. Cf. L. JANSSENS, op. cit., p. 686.
4. Cf. quæ in *Logica* disseruimus de triplici mentis operatione, scilicet apprehensione, judicio, ratiocinio seu discursu.

connaturalis in intellectu angelico excludit discursum, ut vidimus. Ergo nequit voluntas intellectum applicare ad discurrendum.

Nec etiam circa supernaturalia aut futura contingentia dari potest discursús, quia nullus dari potest cognitionis modus qui modum connaturalem eliminet aut destruat.

Eodem porro motu et actu angelus videt in illis objectis ea quæ sunt certa vel probabilia, et idcirco potest habere de quibusdam *opinionem* tantum[1]; at nunquam mutatur connaturalis modus, scilicet intelligere simul unum *in* alio, non autem successive unum *ex* alio[2].

VI. **Angeli non intelligunt componendo et dividendo** (a. 4). — Compositio et divisio est actus judicii quo duo conceptus conjunguntur affirmatione, vel disjunguntur negatione. Quocirca intellectus qui sola prima subjecti apprehensione habet notitiam omnium quæ possunt ipsi attribui vel ab eo removeri, non intelligit componendo et dividendo. Atqui angelus in sola subjecti apprehensione intuetur omnia quæ ipsi conveniunt aut disconveniunt. Ergo angelus non intelligit componendo et dividendo, sed solum apprehendit, seu intuetur prædicatum in subjecto. — Ratio majoris est quia compositio et divisio provenit ex infirmitate mentis, quæ indiget comparare prædicatum cum subjecto, ut inde *perspicial nexum* inter utrumque. At, si *nexum* intuetur absque comparatione conceptuum, nec componit nec dividit. Minor constat ex prædictis, cum angeli in una specie unoque actu simul attingant essentiam et quidquid ipsi convenit aut repugnat[3].

VII. **In intellectu angelico non potest esse falsitas per se, sed per accidens dumtaxat, non quoad naturalia, sed quoad supernaturalia** (a. 5). — Falsitas[4] per se in eo contingit quod rei attribuatur quod ipsi non convenit ; et id fit proprie in judicio non in simplici apprehensione. Atqui

1. Cf. hic n. III 5º.
2. Cf. GONET, disp. X, a. 3.
3. Cf. HUGON, *Logic.*, p. 117-122.
4. *Ibid.*, p. 264 ss.

cum angelus non componat nec dividat, sed intueatur quidditatem simul et quæ ipsam consequuntur, non potest illi attribuere aliquid quod non conveniat. Ergo nequit esse falsitas per se in intellectu angelico.

Falsitas autem per accidens non potest esse in angelis sicut in nobis, attribuendo uni definitionem alterius vel copulando insociabilia, quia in ordine naturali nihil ipsos latet. In ordine autem supernaturali, nequeunt per cognitionem quidditatis rei rectam æstimationem habere de his quæ ad rem supernaturaliter spectant nisi se subdendo sapientiæ et ordinationi divinæ. Sed angelis malis competit, non se subdere divinæ ordinationi. Ergo angelis malis, non autem bonis, competit falli per accidens circa supernaturalia.

VIII. **Ex doctrina S. Augustini [1] cognitio angelica potest dividi in matutinam et vespertinam** (a. 6). — Cognitio *matutina* est ea qua angeli cognoscunt res ut sunt in Verbo divino, quod est principium rerum, sicut mane est principium diei ; *vespertina* autem dicitur qua cognoscunt res per species proprias ; et sicut vespere est terminus diei, ita res in seipsis sunt terminus effluxus a Verbo, quod est principium ; ac demum, sicut mane est clarius vespere, ita cognitio in Verbo est clarior cognitione per species inditas.

IX. **Cognitio matutina et cognitio vespertina sensu proprio acceptæ differunt** (a. 7). — Sensu proprio cognitio matutina est cognitio in essentia divina intuitive visa, et vespertina est cognitio rerum per proprias species ; qui duo modi res cognoscendi in immensum differunt. Si autem accipiatur ex parte esse quod habent in Deo, nempe esse eminentialis et esse exemplaris, una dici potest cognitio, quatenus angeli videntes exemplar divinum, seu res ut sunt in Verbo, simul vident exemplatum, seu res ut sunt in seipsis.

---

1. Cf. S. AUGUSTIN., *De Genesi ad litteram*, lib. II, c. VIII ; lib. IV, c. XXII ; lib. V, c. XVIII, et *De Civit. Dei.*, lib. XI, c. VII ; *P. L.*, XXXIV, 269 ss., 311 ss., 334, et XLI, 322, 323.

QUÆSTIO QUINTA

De voluntate angelorum ejusque actu

Accedimus jam ad tertiam partem tractatus de Angelis, quæ est de voluntate et de iis quæ ad voluntatem referuntur. Versantur igitur quæstiones de ipsa voluntate et de voluntatis actu, qui est amor, vel dilectio, sive naturalis sive electiva.

ARTICULUS PRIMUS

DE IPSA VOLUNTATE ANGELORUM

AD Q. LIX S. THOMÆ

I. **Esse in angelis voluntatem et fide et ratione constat** (a. 1). — Fide quidem certum est angelis inesse voluntatem, nam quidam angeli *peccaverunt*, suumque principatum amiserunt, dum alii servaverunt *merendo* [1] ; meritum porro vel demeritum absque voluntate et libertate non concipitur [2]. Ratione etiam evidenti probatur. Voluntas est appetitus sequens intellectum. Sed angelis inest intellectus. Ergo et voluntas. Prob. maj. Cum omnia procedant a voluntate divina, quæ est bona et est boni, omnia suo modo per appetitum inclinantur in bonum, ita videlicet ut tot sint appetitus quot modis res inclinantur in bonum. Triplici autem modo res in bonum inclinantur : 1° Naturæ inanimatæ vel solum vegetativæ, quum inclinentur absque cognitione, bonum appetunt solum appetitu innato ; 2° cognoscitiva autem quæ, non rationem boni, sed tantum par-

1. II PET., II, 11 ; JUD., VI.
2. Cf. prop. damnat. in Jansenio ab Innoc. X, 31 maii 1653 ; DENZINGER, 1093.

ticularia bona apprehendunt, cognitione nempe sensitiva, suscipiunt tantum appetitum sensitivum, qui a particularibus bonis movetur ; 3° cognoscitiva demum intellectiva, quia cognoscunt ipsam rationem boni iunversalis, appetitum habent boni universalis, qui dicitur appetitus intellectivus seu voluntas. Ubicumque igitur habetur cognitio boni universalis, seu cognitio intellectiva, consequitur eo ipso voluntas.

Proponi potest etiam hoc modo argumentum : Quamlibet formam sequitur inclinatio ad proprium bonum, seu appetitus. Sed triplex est forma : naturalis, intentionalisque sensitiva, ac intentionalis intellectiva. Ergo triplex appetitus : naturalis seu innatus, sensitivusque, ac intellectivus, qui est voluntas. Unde voluntas semper sequitur intellectum [1].

II. **Voluntas angelorum realiter differt ab eorum essentia et intellectu** (a. 2). — Prob. Ia pars. Cum essentia rei non se extendat extra seipsam, quidquid se extendit ad aliquid extra rem, est ab essentia distinctum et ipsi superadditum. Atqui voluntas angeli se extendit ad aliquid extra seipsam ; nam se extendit ad universale bonum, quod quidem, utpote infinitum, est extra essentiam cujuslibet entis causati. Ergo voluntas angelorum est ab essentia distincta ipsique superaddita.

Prob. IIa pars. Cognitio intellectus fit quatenus cognitum est in cognocente, dum appetitio voluntatis fit quatenus voluntas fertur ad objectum in seipsum, extra appetentem. Porro duæ facultates quarum una attingit, objectum in ipsa facultate, et altera extra facultatem, reali discrimine differunt. Ergo voluntas in angelis realiter ab intellectu differt.

III. **Invenitur in angelis liberum arbitrium** (a. 3). — De fide, quia de fide est in angelis, esse meritum vel demeritum, quod quidem absque libertate vera nec est nec concipitur, ut jam monuimus.

1. Cf. I P., *Sum. Theol.*, q. XIV, a. 1 ; et *Curs. Phil. Thomist.*, t. III, p. 280 ss.

Ratio autem psychologica est quia voluntas sequitur intellectum et eo modo fertur in bonum quo bonum ab intellectu proponitur. Atqui intellectus, eo quod cognoscat bonum universale et bonum particulare, proponit bonum universale ut necessario appetendum, bona autem particularia, quæ non habent necessariam cum fine connexionem, idcirco proponit ut indifferenter appetenda. Ergo voluntas fertur indifferenter ad bona particularia, quæ rationem habent mediorum. Sed ferri indifferenter ad media, est libertate gaudere ; siquidem libertas reponitur in illa indifferentia, non circa finem seu beatitudinem in communi, sed circa media, unde definitur : *vis electiva mediorum, servato ordine finis* [1].

IV. **Voluntas angelorum, sicut generatim appetitus rationalis, non dividitur in irascibilem et concupiscibilem** (a. 4). — Potentia quæ respicit aliquod objectum secundum communem rationem non diversificatur per differentias speciales sub illa ratione communi contentas ; quia tunc, licet plura sint objecta materialia, una tamen est ratio formalis, a qua repetitur specificatio. Atqui voluntas respicit bonum sub communi ratione boni ; nam bonum delectabile et bonum arduum, quæ respiciuntur diversimode ab appetitu sensitivo, voluntas sub eodem motivo attingit. Ergo, dum appetitus sensitivus dividitur, secundum differentias boni ardui et boni delectabilis, in irascibilem et concupiscibilem [2], voluntas remanet una et indivisibilis potentia.

V. **Quinam motus et virtutes possint esse in angelis** (ex resp. ad 2 et 3). — Regula generalis est motus qui non important passiones aut affectiones appetitus sensitivi, sed actus voluntatis proprie dictos, inveniri in angelis, ut sunt *amor*, *odium*, etc. ; et pariter actus et virtutes quæ perfectionem in intellectu ponunt. Unde in angelis possunt esse virtutes intellectuales, nempe *intellectus*, *scientia*, *ars*,

1. De his omnibus cf. *Curs. Phil. Thomist.*, t. IV, p. 160-187.
2. *Id.*, t. III, p. 284 ss.

prudentia, sapientia[1], remotis inperfectionibus quæ in nobis proveniunt ex dependentia a sensibilibus.

Virtutes theologicæ, quæ necessariæ omnino sunt ut creatura rationalis ad Deum finem supernaturalem efficaciter tendat, angelis competunt : in via fides et spes, in via et in patria charitas ; fides in intellectu ; spes, quæ est circa bonum spirituale, scilicet divinum, arduum quidem, sed adeptu possibile, est in appetitu rationali, seu voluntate ; charitas in voluntate.

Sunt etiam virtutes *cardinales*, sed perfectiori modo quam in nobis : *prudentia*, quatenus est recta ratio agibilium, non tamen sicut in bonis, quæ longam exigit inquisitionem ; *justitia*, prout est voluntas reddendi unicuique quod suum est ; *fortitudo* autem et *temperantia*, *metaphorice* ; non proprie, quia fortitudo est circa audacias et timores, quæ appetitum irascibilem afficiunt, et temperantia, circa cibos et venerea, quæ ad appetitum sensibilem referuntur. Attribuitur itaque angelis fortitudo secundum quod firmiter exequuntur divinam voluntatem, et temperantia in quantum moderate voluntatem suam exhibent secundum regulam divinæ voluntatis.

1. Cf. *Logic.*, p. 434 ss.

ARTICULUS SECUNDUS

DE AMORE SEU DILECTIONE ANGELORUM

AD Q. LX S. THOMÆ

I. **Prænotanda.** — Animadvertatur amorem naturalem sumi posse vel pro amore *innato* et sic opponitur elicito vel prout opponitur electivo et libero, et sic est *elicitus*, licet necessarius ; ac demum prout opponitur *supernaturali*, et est actus propriis naturæ viribus elicitus.

II. **In angelis est amor naturalis circa quædam objecta** (a. 1). — Cum prius salvetur in posteriori et intellectus ac voluntas sint posterius natura, oportet invenire in habentibus intellectum et voluntatem id quod convenit omni naturæ. Sed quælibet natura habet ad suum bonum aliquam naturalem inclinationem, quæ ei necessario convenit. Ergo angelus habet naturalem inclinationem ad suum bonum, quæ inclinatio dicitur amor naturalis.

Recolatur amorem naturalem, etiam elicitum et liberum, nec esse cupiditatem damnabilem, nec charitatem supernaturalem, ut constat ex damnatione Baii[1], sed ethice bonum, quippe qui in se et ex objecto et fine et circumstantiis est conformis legi æternæ.

III. **Præter dilectionem naturalem invenitur in angelis etiam dilectio electiva, quæ a dilectione naturali tamquam a suo principio derivatur** (a. 2).

In omni ente quod pertinet ad naturam est principium aliorum, sicut prius est principium posterioris, et cognitio naturalis principiorum est causa cognitionis conclusionum. Ergo pariter dilectio naturalis debet esse causa dilectionis electivæ ; in diverso tamen ordine, quia cognitio principio-

1. *Propos.*, 38 ; DENZINGER, 1038.

rum est causa etiam efficiens conclusionis, dilectio autem naturalis est causa finalis, quatenus cetera diliguntur propter id quod est naturaliter dilectum. Voluntas itaque diligit necessario finem et ea quæ sunt cum fine connexa, ut esse, vivere[1]; bona autem particularia, quæ habent rationem medii non necessario connexi cum fine, appetit libere seu amat dilectione electiva.

IV. **Seipsum autem diligit angelus dilectione tum naturali tum electiva** (a. 3). — Vult enim sibi necessario beatitudinem et ea quæ cum ipsa necessariam habent connexionem ; vult autem sibi non necessario sed libere bona particularia quæ habent rationem medii non necessario connexi cum fine ultimo.

Actuale porro exercitium amoris respondet actuali exercitio cognitionis. Cum itaque angelus sit semper in actu secundo cognitionis sui, sic debet esse semper in actu secundo dilectionis sui ; et hæc est operatio vitalis quam exserit semper angelus, sicut omne vivens semper habet aliquod exercitium vitæ.

V. **Unus angelus naturali dilectione alium diligit sicut seipsum, in quantum convenit in natura ; at vero in quantum convenit in aliis quam natura vel differt, amat libere, imo potest odio habere** (a. 4).

Amor quippe fundatur in unitate ; unde ubi est unitas ibi amor ; si autem desit unitas, et amor deesse potest. Vox autem *sicut* non designat æqualitatem, sed similitudinem. Cum enim amor, ut dictum est, fundetur in unitate, id magis amat angelus quod est magis unum cum ipso. Sed est magis unum sibi quam cum ceteris : est quippe unum sibi numero et secundum rem, unum vero cum aliis specie et secundum similitudinem. Ergo plus se amat quam cæteros, sed dicitur diligere cæteros *sicut* seipsum, quatenus alios amat *ad modum quo seipsum diligit*. Odit vero in quantum diversus est ab aliis secundum justitiam vel injustitiam.

VI. **Deum consideratum ut bonum commune omnium quælibet creatura, et idcirco angelus, hoc modo naturaliter, seu necessario, plus diligit quam seipsam implicite ; dilectione autem explicita quælibet creatura rationalis potest et tenetur diligere Deum plus quam seipsam** (a. 5). — Amando suum proprium bonum, creatura non potest non amare saltem implicite bonum divinum, sine quo nullum bonum esse potest ; et, quemadmodum pars magis appetit bonum totius quam proprium bonum, sicut manus exponitur pro bono totius corporis et civis pro bono publico totius civitatis, sic omnis creatura plus appetit bonum divinum quam proprium, cum Deus sit quoddam bonum universale sub quo continetur bonum creaturæ.

Creatura autem rationalis, quia cognoscit Deum explicite ut primum omnium principium et ultimum finem, potest et debet amore explicito Deum diligere plus quam seipsam et super omnia. Attamen, licet natura pronuntiet Deum esse super omnia diligendum, potest creatura libera sua libertate abuti et contra naturalem inclinationem agere et sic Deum minus seipsa diligere aut odio habere. Gratia et charitas perficiunt naturam et præstant ut Deus supernaturaliter ametur super omnia[1].

Illi tandem qui Deum vident intuitive diligunt Deum plus quam seipsos necessitate tum specificationis tum exercitii.

Ad amorem igitur Dei natura inclinat ; ratio confirmat ; lex urget ; amor ipsius Dei vehementer invitat ; pœna terret non amantem, dum præmium amantem stimulat...

Modus autem illius amoris, ut dicit S. Bernardus, *est sine modo diligere*[2].

---

1. Cf. S. Thom., I P., q. LXXXII, a. 1, et Iª, IIæ, q. X, a. 1.

1. Distinctio illa amoris naturalis et amoris supernaturalis non est fictitia, sed vera. Constat ex damnatione Baii. Prop. 34 ; Denzinger, 1034.

2. S. Bernard., *De diligendo Deo*, c. I; *P. L.*, CLXXXII, 974.

QUÆSTIO SEXTA

De his quæ pertinent ad creationem Angelorum

Hæc est quarta pars tractatus, in qua ordo tractationis est omnino perspicuus. Cognitis angelis quoad suam causam formalem, scilicet in sua essentia, facultatibus et operationibus, jam de causa effectiva inquiritur.

Tria præcipue versari debent : 1° quomodo *producti* sint in esse *naturæ* ; 2° quomodo *perfecti* sint in *gratia* et *gloria* ; 3° quomodo aliqui ex ipsis *facti sint* mali.

ARTICULUS PRIMUS

DE PRODUCTIONE ANGELORUM IN ESSE NATURÆ

AD Q. LXI S. THOMÆ

I. **Errores de creatione angelorum.** — Veteres quidam hæretici contendebant angelos non esse creaturas, sed *numina* quibus divinus cultus sit reddendus ; hæc fuit secta *Angelicorum*, quæ angelos ultra modum colebat. Plures gnostici vel neo-platonici censebant angelos quidem superiores fuisse a Deo creatos, inferiores autem mediantibus superioribus conditos, Deum autem non ex nihilo, sed ex sua substantia extraxisse angelos quos condidit[1].

II. **De fide est angelos omnes fuisse immediate ex nihilo conditos** (a. 1). — Scriptura Veteris Testamenti hoc dogma sufficienter testatur. De narratione tamen genesiaca movetur dubium : plures enim Patres volunt comprehendi angelos in creatione *cæli*, ut Origenes[2], vel in creatione *lucis*, ut

1. Cf. Mgr Duchesne, art. *Gnose et Gnosticisme*, in *Diction. Apol.*
2. Origen., *Homil. I*, in *Genes.*, n. 2 ; *P. G.*, xii, 147.

Augustinus[1] ; alii vero opinantur Moysen ideo silere de angelis, quia loquebatur populo rudi, qui spiritualia non capiebat, ut putat Chrysostomus[2] ; vel ne daretur occasio idololatriæ, ad quam proni erant Judæi, ut exponit S. Thomas ad 1.

Quidquid autem sit de *Genesi*, ex aliis locis res certo probatur : « Qui fecit cœlum et terram et *omnia quæ in eis sunt*[3]. » — « Tu fecisti cœlum et terram, et *quidquid cœli ambitu* continetur[4]. » In cantico trium puerorum angeli inter opera Dei recensentur : « Benedicite omnia *opera* Domini Domino... Benedicite *angeli* Domini Domino[5] », quasi diceretur ideo angelos benedicere Domino quia ipsi sunt Dei opera.

In Novo Testamento clarissime asseritur : « *Omnia* per ipsum *facta* sunt[6]. » — « In ipso *condita sunt* universa in cœlis et in terra, visibilia et invisibilia, sive throni, sive dominationes, sive principatus, sive potestates[7]. » Definitiones Ecclesiæ. Concilium Bracarense, an. 561 damnat hæreticos qui angelorum ortum per emanationem a substantia divina explicabant : « Si quis animas humanas vel angelos ex Dei credit substantia exstitisse, sicut Manichæus et Priscillianus dixerunt, A. S.[8]. » Concilium Later. IV definit Deum utramque *de nihilo condidisse creaturam*, *angelicam* videlicet et *mundanam*, ac deinde *humanam*[9]. — Concilium Vaticanum hanc definitionem repetit et singulas erroris formas expresse reprobat. « Si quis dixerit res finitas tum corporeas *spirituales*, aut *saltem spirituales* e divina substantia emanasse... A. S.... Si quis non confiteatur mundum resque omnes quæ in eo continentur, et spirituales et materiales, secundum totam suam

1. S. Augustin., *I De Genesi ad litter.*, c. ix, et lib. IV, c. xxii ; *P. L.*, xxxiv 252, 311 ss., et xi, *De Civit. Dei*, c. ix ; *P. L.*, xli, 325.
2. Cf. S. Chysost., *Homil. II in Genes.*, *P. G.*, liii, 29 ss.
3. Ps. cxlv, 4.
4. Esther., xiii, 10.
5. Daniel., iii, 57-58.
6. Joan., i, 3.
7. *Coloss.*, i, 16.
8. Denzinger, 235.
9. Cap. *Firmiter*, Denzinger, 428.

substantiam a Deo ex nihilo esse productas... A. S.[1] »

Quæ declarationes manifeste valent de omnibus et singulis angelis ac de creatione immediata, cum dicatur *omnes creaturas* spirituales esse a *Deo secundum totam suam substantiam ex nihilo productas.*

Ratio theologica ex sese innotescit : Quidquid est per participationem debet esse causatum ab eo quod est per essentiam. Atqui angeli sunt entia per participationem, in quibus est compositio ex essentia et esse, ex substantia et accidentibus, solus autem Deus est per essentiam. Ergo necesse est omnes angelos esse a Deo conditos ; non quidem ex materia præsupposita, cum sint omnino spirituales, nec ex substantia divina, quæ est omnis divisionis expers, sed ex nihilo. — Et immediate, nam repugnat, saltem de potentia Dei ordinaria, creaturam posse creare tamquam causam principalem, imo etiam, ut docet S. Thomas, tamquam causam instrumentalem[2].

III. **Tenendum est angelos omnes creatos fuisse simul, non successive.** — Singularis est opinio Gregorii Nysseni angelos multiplicari in tempore, absque generatione, modo quodam mirabili et inexplicabili, quo etiam multiplicatum fuisset genus humanum si ab ea vitæ conditione in qua angelis æquales erimus, per peccatum non excidissemus[3]. Alii vero Patres recolunt omnes angelos fuisse simul conditos, præsertim S. Chrysostomus et Theodoretus[4].

Ratio cur animæ humanæ non creentur simul sed successive, est quia multiplicantur pro multitudine corporum quibus infunduntur[5], quæque successive generantur ; at nihil simile contingit in angelis, qui omnes sunt naturæ spiritualis et incorruptibilis, absque ullo ordine ad corpora.

1. *De Deo rerum omnium creatore,* can. 4 et 5 ; DENZINGER, 1904, 1805.
2. Cf. *Curs. Phil. Thomist.*, t. II, p. 56 ss.
3. Cf. S. GREGOR. NYSSEN., *De hom. opif.*, XVII ; *P. G.*, XLIV, 189.
4. S. CHRYSOST., *Homil. VIII in Ephes.* ; *P. G.*, LXII ; THEODORET, *Hæret. fab.*, V, 7; *P. G.*, LXXXIII, 469.
5. Cf. Conc. Later., V, 1413 ; DENZINGER, 738.

IV. **Angeli non sunt creati ab æterno, sed initio temporis** (a. 2). — Origenes opinatus est Deum non posse absque operatione bonitatis et potentiæ consistere, et idcirco ab æterno aliquid producere, angelosque exstitisse ante præsentem mundum, qui ex ruina prioris mundi resultat[1]. Averroes et philosophi arabes tuentur existentiam æternam substantiarum spiritualium.

De fide est autem nullam creaturam esse ab æterno. S. Scriptura in multis locis id manifeste asserit. « Dominus possedit me in initio viarum suarum, *antequam* quidquam faceret a principio[2]. » Sapientia dicitur *primo genita ante* omnem creaturam[3].

Traditio patristica jam tota continetur in his verbis S. Irenæi : « Quæcumque facta sunt et finiunt, *initium* quidem suum accipiunt generationis et per hoc inferiora sunt ab eo qui ea fecit, quoniam non sunt ingenita[4]. »

Declarationes Ecclesiæ. Concilium Lateranense IV, contra Albigenses, definit : « Simul *ab initio temporis* utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem, *angelicam* videlicet et mundanam[5]. »

Constat etiam ex damnatione prop. 2 Eckardi : « Concedi potest mundum fuisse ab æterno[6]. » Accipitur autem hic mundum pro universitate creaturarum.

Possibilitas autem creationis ab æterno propugnatur ab omnibus Thomistis[7].

V. **Utrum angeli sint creati ante mundum corporeum. Sententiæ Patrum** (a. 3). — S. Scriptura creationem angelorum verbis communibus exprimit : Creavit omnia *simul*[8], *in principio*[9]. Vox autem *simul*, græce κοινῇ, importat

1. ORIGEN., *De Princip.*, lib. I, prœm. 10, et lib. III, c. V, 3 ; *P. G.*, XI, 120, 327.
2. *Prov.*, VIII, 22.
3. *Eccli.*, XXIV, 5.
4. S. IREN., *Cont. Hæres.*, lib. V, c. XXXIV, n. 2 ; *P. G.*, VII, 835.
5. Cap. *Firmiter* ; DENZINGER, 428.
6. DENZINGER, 502.
7. Cf. *I. P.*, q. XLVI, et commentatores in h. l.
8. *Eccli.*, XVIII, 1.
9. *Gen.*, I, 1.

omnia esse *pariter* a Deo creata, quæstionem vero de simultate temporis non dirimit, licet aliunde constet creationem illam fuisse in principio, seu initio temporis, non autem ab æterno.

Patres non sunt unius labii. Non solum Origenes, sed multi Patres Græci tenent angelos fuisse ante hunc mundum adspectabilem conditos, præsertim S. Basilius, S. Gregorius Nazianzenus, S. Chrysostomus[1]. Ex Latinis idem censent S. Ambrosius, S. Hilarius, S. Hieronymus, Cassianus[2], etc. Oppositam vero sententiam, quæ vult angelos non fuisse creatos ante cœlum et terram, docent ex Græcis S. Epiphanius[3], Theodorus Mopsuestenus et Theodoretus, licet ambo falso isto principio nitantur quod angeli non possint extra locum corporeum existere[4]. Ex Latinis autem Gennadius Massiliensis putat angelos fuisse creatos inter principium quo Deus cœlum et terram fecit et opus primæ diei, quando Deus lucem creavit, ut non esset otiosa Dei bonitas[5]. Idem censet Basilius Seleucensis[6]. S. Augustinus porro, dum anceps adhuc hærebat in opere *De Genesi ad litteram*[7], demum in opere *De Civitate Dei*, tuetur creationem simultaneam : « In principio creavit Deus cœlum et terram, *quibus nominibus universalis est significata creatura, spiritualis et corporalis, quod est credibilius*[8]. »

S. Gregorius Magnus etiam docet simultaneam creationem angelorum et mundi corporei[9].

Quæ sententia paulatim communis evasit et a concilio Lateranensi IV accipitur.

1. Cf. S. BASIL., *Homil. I in Hexaem.*, 5; *P. G.*, XXIX, 14; S. GREGOR. NAZIANZ., *Orat.*, XXXVIII, 9, 10; *P. G.*, XXXVI, 320, 321; S. CHRYSOST., *In Genes.*, *Homil. II*, 2; *P. G.*, LIII, 29.

2. Cf. S. AMBROS., *Hexaem.*, I, 5; *P. L.*, XIV, 131; S. HILAR., *In ps.* CXXXV, 8; *P. L.*, IX. 772; S. HIERON., *In Tit.*, I, *P. L.*, XXVI, 560; CASSIAN., *Collat.*, VII, 7; *P. L.*, XLIX, 731.

3. S. EPIPHAN., *Hæres.*, XXIV et XXV; *P. G.*, XLI, 315, 328, 329.

4. THEODORET., *In Genes.*, q. III; *P. G.*, LXXX, 83.

5. GENNAD., *De Eccles. Dogmat.*, X; *P. L.*, XLII, 1215.

6. BASIL. SELEUC., *Orat. I*, 2; *P. G.*, LXXXV, 31.

7. Op. cit., VII; *P. L.*, XXXIV, 222.

8. *De Civ. Dei.*, lib. XI, c. XXXIII; *P. L.*, XLI, 347.

9. S. GREGOR. M., *Moral.*, XXXII, 16; *P. L.*, LXXVI, 645.

VI. **Conclusio : Angeli non fuerunt creati ante mundum corporeum, sed cum eo simul.** — Non agitur de mundo ut est in præsenti ornatu, quia condi potuit mundus in statu quodam initiali et per multas phases et periodos evolvi, juxta ea quæ tradunt scientifici de diversis ætatibus geologicis; sed sensus est conditos fuisse angelos *simul* cum creatura corporali sub illo inchoationis statu quem habuit ; *simultate* saltem relativa, ita ut fuerit simul creatura spiritualis et aliqua creatura corporalis. Hac ratione explicata, conclusio ne illis quidem displiceret Patribus qui volebant angelos fuisse per multa sæcula ante mundum corporeum conditos[1], quia id intendebant de mundo in præsenti quem habet statu et ornatu ; concedi enim potest milliones annorum effluxisse a principio mundi, imo forte, ut existimant plures geologi cum de Lapparent, ab initio viventium in ætate primaria usque ad nos. Non intendimus igitur angelos non fuisse creatos ante animalia vel plantas, sed solum, ut monuimus, creaturam spiritualem et creaturam corporalem in suo statu initiali fuisse simul, relativa saltem simultate.

Eruitur ex concilio Lateranensi IV : « *Simul ab initio temporis* utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam, *ac deinde* humanam, quasi communem ex spiritu et corpore constitutam. » Concilium non intendebat de *simultate* pronuntiare, sed damnare tum Origenistas, qui posuerant corpora non esse nisi per accidens creata, ut essent carceres angelorum lapsorum ; tum philosophos illos veteres, qui volebant res ab æterno fuisse, nec initium habuisse ; quapropter dicit concilium : *ab initio temporis*. Particula autem *simul* a pluribus ita accipitur ut significet *pariter* ; hinc cl. Franzelin, consultor in Concilio Vaticano, declaravit : « Non est apud omnes adeo certum in Lateranensi particula *simul* exprimere simultaneum temporis, ; potest enim significare *paritatem* creationis, ut (*Eccle.* XVIII, 1) dicitur : *Deus* creavit omnia simul, κοινῇ[2]. »

1. Ita praesertim S. HIERONYMUS, loc. cit.

2. *Acta et decreta concilii Vatican.*, Friburg, 1892, col. 1625, not. 2.

Sensus tamen obvius est de simultaneo temporis. In præfato quidem textu Ecclesiastis, vox κοινῇ, *simul*, non determinatur ex adjunctis ad aliud significandum præter *paritatem* creationis ; at in textu concilii adjuncta simultaneum *temporis* inferunt ; nam dicitur *simul ab initio temporis, ac deinde*. Quocirca, sicut *deinde* significat veram temporis posterioritatem in creatione hominis, ita *simul* innuit veram temporis simultatem in creatione substantiæ spiritualis et substantiæ corporalis. Licet ergo simultas illa non sit definita, videtur tamen asserta, ac subinde non est ab hujusmodi sententia recedendum.

Hinc magis elucescit pulchritudo universi et harmonia, quam innuit ratio S. Thomæ : angelos non esse mundum separatum, sed partem universi præcipuam, quæ fuit cum mundo visibili condita.

VII. **Probabile est angelos fuisse in cœlo conditos** (a. 4). — S. Scriptura recolit angelos de cœlo cecidisse : « Quomodo cecidisti *de cœlo*, Lucifer[1] ? » — « Videbam Satanam, sicut fulgur, *de cœlo* cadentem[2]. » — Pariter quæ dicit S. Judas « reliquerunt suum *domicilium*[3]. » videntur innuere locum corporeum, in quo fuissent angeli a principio.

Cavendum est aliunde a sententia Theodoreti et aliorum, qui contendebant non potuisse existere angelos nisi in loco corporeo, quod jam confutavimus, q. LII. Rupertus Abbas, e regione, opinatur cœlum esse locum quem angeli habitant, non per naturam, sed per gratiam[4].

S. Thomas medium tenet : licet angeli potuissent creari et possint esse extra locum, congruum fuit ut creaturæ perfectissimæ in perfectissimo loco conderentur.

---

1. ISAI., XIV, 12.
2. LUC., X, 18.
3. *Jud.*, 6.
4. RUPERTUS, *Comm. in Genes.*, lib. I, c. XI ; *P. L.*, CLXVII, 209.

ARTICULUS SECUNDUS

DE PERFECTIONE ANGELORUM IN ESSE GRATIÆ ET GLORIÆ

AD Q. LXII S. THOMÆ

I. **De beatitudine angelorum naturali** (a. 1). — Nomine beatitudinis intelligitur ultima creaturæ intellectualis perfectio, quæ in operatione intellectus et voluntatis consistit. Duplex distinguitur : una quidem naturalis, quæ in cognitione et amore Dei ut auctoris naturæ reponitur ; altera vero supernaturalis, excedens omnes naturæ vires et exigentias, quæ est intuitiva Dei visio creata cum amore consequente.

De beatitudine naturali non movetur specialis difficultas ; constat enim angelos fuisse in illa beatitudine conditos. Ex toto tractatu hucusque exposito colligitur angelum habere ab initio omnem perfectionem suæ naturæ convenientem, quam nec dicursu nec motu acquisivit, sed inditam cum natura a Deo suscepit ; sicut etiam per sua naturalia cognoscit et amat Deum. Sed hujusmodi perfectio, cognitio nempe et amor Dei per proprias vires, est beatitudo naturalis. Ergo vero sensu concedi debet fuisse angelos in beatitudine naturali creatos.

Quo pacto explicari possunt plura Patrum dicta, quæ volunt angelos fuisse beatos antequam caderent. « Diabolus vero et angeli ejus, *etsi beati erant*, antequam caderent », ait S. Augustinus[1]. » — « Cadentibus aliis, sancti angeli *in sua beatitudine perstiterunt* », ut exponit S. Gregorius Papa[2].

1. S. AUGUSTIN., *De Correpl. et Gratia.*, c. X, n. 27 ; *P. L.*, XLIV, 932, 933.
2. S. GREGOR. M., lib. I, *Homil. VII in Ezech.*, n. 18 ; *P. L.*, LXXVI, 849.

II. **Angeli non fuerunt creati in beatitudine supernaturali.** — De fide est imprimis beatitudinem supernaturalem non fuisse angelis debitam, sicut etiam de fide est requiri lumen gloriæ ad Deum videndum et eo beate fruendum. Constat ex concilio Viennensi, in quo damnatur hæc propositio Beguardorum : « Quod quælibet intellectualis natura in seipsa naturaliter est beata, quodque anima non indiget lumine gloriæ ad Deum videndum et eo beate fruendum[1]. »,

Iterumque de fide est angelos non fuisse in beatitudine supernaturali proprie dicta conditos ; nam de fide est beatitudinem, quæ in Dei visione et fruitione consistit, esse inamissibilem, ut definivit Benedictus XII[2], et aliunde est de fide angelos quosdam cecidisse nec servasse suum principatum[3].

Ratio theologica est manifesta. Beatitudo supernaturalis non est aliquid naturæ, sed ultimus finis. Atqui de ratione finis ultimi est ut non habeatur statim, sed acquiratur.

Dupliciter quidem potest creatura finem consequi : vel *efficiendo*, si sit proportionatus, sicut in arte finem consequitur artifex efficiendo ; vel *merendo*, si finis naturam excedat, et sic gloriam per viam meriti assequuntur homnes et angeli .

Privilegium singulare est animæ Christi habuisse ab initio scientiam beatam quam habent comprehensores[4], cum Christus ab initio sit caput et rex comprehensorum, hæresque naturalis, utpote filius per naturam, cui competit jus ad divinam beatitudinem. Omnis autem creatura intellectualis, sive angelus sive homo, debet ad beatitudinem suo motu, nempe actu libero et meritorio, tendere.

Nec ulla est ratio existimandi angelos etiam superiores, visione beata transeunter communicata, Deum in via fuisse intuitos, ut perperam finxerunt nonnulli veteres theologi. Licet enim probabiliter concedat Angelicus Moysen et Paulum fuisse visione intuitiva transeunter donatos in

1. DENZINGER, 475. — Cf. quæ diximus *de Deo*, ad q. XII.
2. Constit. *Benedictus Deus*, 29 jan. 1336 ; DENZINGER, 530.
3. JUD., 6,
4. Cf. Decretum S. Officii, 7 junii 1918 ; *Acta Apostolicæ Sedis*, 1 julii 1918, p. 282.

via, quia specialis viget ratio[1], nullum suppetit in Scriptura vel Traditione fundamentum, ut opinari liceat fuisse quosdam angelos a lege illa communi dispensatos, vi cujus nullus viator Deum videat intuitive[2].

III. **Indiguerunt angeli gratia ut converterentur in Deum prout est objectum beatitudinis supernaturalis** (a. 2). — Converti in Deum est motu libero in Deum tendere tamquam finem ultimum. Conversio quidem in Deum finem naturalem fieri potest in angelis absque auxilio gratiæ supernaturalis, cum sola motione naturali primi Motoris ; quia in angelis nullum est impedimentum quo retardetur natura in suo motu ad finem proportionatum. Conversio autem in finem supernaturalem triplex distingui potest : una quæ est fruitio beatitudinis, et hæc requirit gratiam consummatam, quæ est gloria ; alia, quæ est meritum beatitudinis, et ad hanc requiritur gratia habitualis, seu sanctificans, quæ est principium meriti ; tertia, quæ est præparatio ad ipsam gratiam sanctificantem, et ad hanc requiritur gratia actualis, seu motio vel operatio Dei ad se animam convertentis (ad. 3).

Occurrit hic error Baianorum et Jansenistarum, qui contendunt angelos et hominem integrum non indigere gratia efficaci ad operandum, vel merendum vel perseverandum, ita ut pro ipsis meritum non sit gratia, et vita æterna sit merces, non gratia. Hinc propositiones damnatæ in Baio : « Nec angeli nec primi hominis adhuc integri merita recte vocantur gratia. Et bonis angelis et primo homini, si in statu illo perseverasset usque ad ultimum vitæ, felicitas esset merces, et non gratia. — Vita æterna homini integro et angelo promissa fuit intuitu bonorum operum, et bona opera ex lege naturæ ad illam consequendam per se sufficiunt. In promissione facta et angelo et primo homini continetur *naturalis justitiæ constitutio*, quæ pro bonis operibus sine alio respectu vita æterna justis promittitur[3]. »

1. De quo argumento, cf. S. THOM., I P., q. XII, a. 11, et Iª IIæ, q. CLXXV, a. 3 ; et quæ diximus, supra, p. 155 ss.
2. Cf. GONET, disp. XII, a. 1.
3. Propos. 1, 3, 4, 5 ; DENZINGER, 1001-1005.

De fide, est e contra, angelis sicut homini, necessariam esse gratiam actualem supernaturalem ad primam conversionem in Deum. Constat ex definitionibus quæ asserunt requiri gratiam ad omne opus salutare, etiam ad *initium* salutis. Ita concilium Arausicanum II et concilium Tridentinum[1].

Iterum de fide est requiri universaliter gratiam sanctificantem ad conversionem quæ est meritum, nam meritum proprie dictum est *justificati*[2], et justificatio non fit absque gratia sanctificante et charitate[3].

De fide est pariter requiri in omnibus ad perseverandum et gratiam sanctificantem et speciale Dei auxilium[4].

Quæ omnia infra exponuntur in tractatu de gratia. Satius erit in præsenti exponere rationem S. Thomæ, quæ totam doctrinam manifeste adstruit.

Nulla voluntas potest ferri in id quod est supra naturam et naturæ vires, nisi aliquo supernaturali auxilio adjuta. Atqui Deus ut objectum beatitudinis supernaturalis excedit et naturam et naturæ vires. Ergo nulla voluntas, ne angeli quidem, potest n Deum objectum supernaturalis beatitudinis tendere et moveri, nisi cum supernaturali auxilio, quod est gratia.

Explicatur major. Naturalis inclinatio non est nisi ad id quod est conveniens secundum naturam, quod experientia in rebus naturalibus constat. Tria enim in qualibet re deprehenduntur : natura, finis, inclinatio, ad finem, debetque esse vera proportio inter hæc tria, ac subinde ejusdem esse debent ordinis. Hinc tria etiam in ordine supernaturali concurrunt : principium, quod tenet locum naturæ, scilicet gratia sanctificans ; finis, qui est intuitiva Dei visio ; inclinatio in finem, quæ est proprie charitas, consequens gratiam sanctificantem.

IV. **Utrum angeli sint creati in gratia** (a. 3). — Duplex quæstio hic moveri solet : 1º utrum angeli omnes gratia

1. Conc. Arausic., II, can. 5-7 ; Denzinger, 178-180 ; Conc. Trident., sess. VI, can. 32.
2. Conc. Trident., sess. VI, can. 32.
3. Ibid., can. 11.
4. Ibid., can. 22.

sanctificante donati fuerint in statu viæ, antequam ad terminum pervenirent ; 2º utrum in primo instanti, ita ut simul cum natura gratiam acceperint. Quæ duo sunt probe distinguenda ; nam circa primum concors est theologorum sententia ; circa alterum fuit olim controversia, sed sententia affirmativa a tempore D. Thomæ communior evasit et post concilium Tridentinum est communiter admissa.

Putavit Hugo Victorinus conditos fuisse angelos sine vitio et etiam sine virtute supernaturali et gratia sanctificante[1]. Huic sententiæ adhærent Rupertus Abbas, Petrus Lombardus, Halensis, Guillelmus Altissiodorensis, Ægidius Romanus, etc.[2]. S. Bonaventura probabiliorem censet sententiam quæ dicit « angelos non habuisse gratiam gratum facientem ab instanti creationis, sed post[3]. » — S. Thomas junior hanc opinionem non impugnat[4], quam hic, in *Summa Theologica*, rejicit.

V. **Prima conclusio : Omnes angeli habuerunt gratiam sanctificantem in via antequam ad terminum beatitudinis vel damnationis pervenerint.**

De angelis bonis nulla movetur difficultas. cum ipsi meruerint suam beatitudinem per gratiam, quæ est *semen* gloriæ. Quoad dæmones autem, testimonium præbet Scriptura. Dicit enim Christus de diabolo : « *In veritate non stetit*[5]. » Porro, ex usu et modo loquendi S. Scripturæ, stare in *veritate* est permanere in *rectitudine supernaturali*, quæ per gratiam sanctificantem habetur. Ergo diabolus fuit aliquando in rectutidine supernaturali et gratia sanctificante, quam peccando amisit. In epistola S. Judæ dicuntur angeli pravi non *servasse suum principatum*, seu

1. Hugo Victorin., *Summa Sent.*, tract. II, c. II ; *P. L.*, CLXXVI, 82.
2. Cf. Rupert., *In Genes.*, lib. I, c. XV ; *P. L.*, CLXVII, 212 ; Petr. Lombard., *II Sent.*, dist. 3, et Commentatores S. Thomæ, in. h. l.
3. S. Bonav., *II Sent.*, dist. 5, q. 1, a. 2.
4. S. Thom., *II Sent.*, dist. 4, q. 1, a. 3.
5. Joan., VIII, 44.

suam dignitatem[1]. Atqui non agitur de dignitate naturali quæ integra permansit, sed de dignitate supernaturali, quæ in gratia sanctificante reponitur. Ergo habuerunt aliquando dignitatem supernaturalem, seu gratiam sanctificantem. Pariter exclamatio Isaiæ : « Quomodo cecidisti de cœlo, Lucifer[2] ? » innuit casum a super eminenti dignitate, quæ gratiæ statum audit.

Ceterum nulla est ratio supponendi aliquos angelos fuisse in statu naturæ puræ relictos.

VI. **Secunda conclusio : Omnes angeli a primo suæ creationis instanti gratiam sanctificantem acceperunt.**

Textus allati id importare videntur; nam illa *veritas*, seu rectitudo supernaturalis, et *principatus* quam amisit diabolus exhibentur ut conditio prima in qua repositi fuerunt angeli, nec usquam supponit Scriptura fuisse stadium prævium in natura pura. Verba Christi : « Videbam Satanam, sicut fulgur, de cœlo cadentem[3] », indicant diabolum cecidisse a statu supernaturali in quo fuerat conditus. S. Basilius docet fuisse angelos cum *sanctitate* seu gratia conditos : « Non enim velut infantes creati primum angeli, deinde consummati, præcedente paulatim exercitatione, digni facti sunt, qui Spiritum reciperent. Sed in *prima constitutione*, ac veluti massæ substantiæ ipsorum una *insitam habuere sanctitatem*[4]. »

Clarius rem docet S. Augustinus : « *Simul in eis condens naturam et largiens gratiam*[5]. » Idem tenet S. Gregorius M., qui vult angelorum corda fuisse a conditione sua igne caritatis succensa : « *Inter angelorum corda caritatis igne succensa*, clarus gloria conditionis exstitit[6]. »

S. Thomas rationem theologicam evolvit. Sicut in prima rerum conditione inditæ sunt eis rationes seminales omnium

1. JUD., 6.
2. ISAI., XIV, 12.
3. LUC., X, 18.
4. S. BASIL., *Homil. in Ps.* XXII; *P. G.*, XXXIX, 333, 334.
5. S. AUGUSTIN., *De Civ. Dei.*, lib. XII, c. IX : *P. L.*, XLI, 357.
6. S. GREGOR. M., *Moral.*, lib. XXXII, c. XXIII; *P. L.*, LXXVI, 666.

effectuum naturalium[1], ita congruum fuit ut creaturæ intellectuales ad ordinem supernaturalem vocatæ habuerint ab initio rationes seminales effectuum supernaturalium. Atqui ratio seminalis in ordine supernaturali, seu principium effectuum supernaturalium, est gratia sanctificans, quæ vocatur *semen* Dei[2]. Ergo ab initio habuerunt gratiam.

Confirmatur. Non est existimandum angelos fuisse creatos in deteriori conditione quam fuit conditio primi hominis. Sed homo fuit creatus in statu justitiæ et sanctitatis. Ergo tenendum est angelos fuisse in statu justitiæ et sanctitatis conditos. — Min. alibi probatur ; sufficiat recolere definitionem concilii Tridentini : « Adam, cum mandatum Dei in paradiso fuisset transgressus, statim sanctitatem et justitiam, *in qua constitutus fuerat*, amisisse[3]. » — Licet dicatur *constitutus*, non autem *conditus* aut *creatus*, nec voluerit concilium rem definire, ab illo jam tempore theologi communiter tradunt Adamum fuisse in statu justitiæ conditum, et idcirco etiam angelos simul cum natura infusam habuisse gratiam ; præsertim cum inutile videatur omnino stadium naturæ puræ[4].

VII. **Simul cum gratia infusas habuerunt virtutes quæ gratiam comitantur et substantiæ spirituali conveniunt.** — Fuerunt igitur infusæ fides, spes, charitas, quæ in statu viæ sunt inseparabiles a gratia ; et etiam virtutes cardinales, sed perfectiori modo quam in nobis, seclusis quæ appetitum sensitivum respiciunt.

VIII. **Receperunt autem gratiam per propriam dispositionem ; seu per actum liberum quoad exercitium, licet necessarium quoad specificationem.** — Ita quasi communiter Thomistæ, licet dissentiant Capreolus, Victoria, Molina[5]. Ratio est quia, cum in primo instanti fuerit cognitio

1. Cf. S. AUGUSTIN., *De Genes. ad litter.*, liv. V, c. XXIII; *P. L.*, XXXIV, 337 ss.
2. S. JOAN., III, 9.
3. Sess. V, can. 1.
4. Cf. L. JANSSENS, t. VI, p. 751, 760.
5. Cf. GONET, Disp. XII, q. II, § 3.

per species infusas, possibilis fuit usus liberi arbitri, et ideirco debuerunt angeli per motum liberi arbitrii justificari, sicut etiam de Adamo tradit S. Thomas[1]. Quia igitur fuit motus liberi arbitrii, actus dici debet liber quoad exercitium, et sub hoc respectu meritorius ; sed quoad specificationem erat necessarius et procedebat a Deo infundente simul cum natura gratiam et ita necessario movente ad bonum, ne potuerit angelus in illo primo instanti peccare.

IX. **Utrum et quomodo angelus beatus suam beatitudinem meruerit** (a. 4). — Quidam veteres theologi, qui ponebant angelos conditos fuisse in statu naturæ puræ et deinde recepisse gratiam non ad merendum, sed ad bene vivendum et fruendum, eo ipso admittebant angelos nullatenus meruisse suam beatitudinem[2]. Communis tamen est theologorum sententia angelos per viam meriti ad beatitudinem pervenisse : tum quia melius est habere aliquid per meritum quam sine merito[3] ; tum quia non fuerunt angeli inferiores hominibus, quibus beatitudo ex merito confertur. Controversia igitur est de modo quo illam meruerint.

Prima sententia vult angelos meruisse per opera ipsam beatitudinem subsequentia, puta per officia hominibus exhibita. Ita plures ex Patribus et veteribus theologis, præsertim Petrus Lombardus[4]. Secunda autem sententia, per opera concomitantia beatitudinem, seu priora tantum natura, non autem duratione. Ita, cum Richardo a S. Victore, S. Thomas junior[5], S. Bonaventura[6] et alii. Tertia sententia, quæ est S. Thomæ in *Summa Theologica* ac deinceps communior inter theologos, vult angelos meruisse beatitudinem actibus illam præcedentibus etiam duratione. Unde sit.

1. S. Thom., I P., q. xcv, a. 1 ad 5.
2. Hanc sententiam recolit, sed excludit, Magister Sententiarum, *II Sent.*, dist. 5, in fine.
3. S. Thom., III P., q. xix, a. 3.
4. Loc. cit.
5. S. Thom., *Quodlib.*, ix, q. iv, a. 3, et *II Sent.*, dist. 5, q. ii, a. 2.
6. S. Bonav., *II Sent.*, dist. 5, q. iii, a. 2.

X. **Conclusio : Angeli beatitudinem supernaturalem debuerunt mereri et de facto meruerunt actibus illam etiam duratione præcedentibus.** — Nulla est hac de re declaratio supremi Magisterii, sed ex analogia cum homine argui potest : Angeli nempe non debent modo imperfectiori quam homines adulti beatitudinem consequi. Sed homines adulti beatitudinem consequuntur per viam meriti, videlicet tanquam mercedem ex ipsius Dei promissione bonis ipsorum operibus et meritis fideliter reddendam[1]. Ergo etiam angeli debuerunt suam beatitudinem per viam meriti adipisci.

Ratio autem theologica assignatur a S. Doctore. Cum nulla creatura sit naturaliter beata aut suus finis, sed soli Deo id sit proprium, omnis natura debet suum finem attingere per propriam operationem, quæ sit vel *factiva* finis, cum finis non excedit operationem, vel *meritoria* finis, si finis vires naturales excedat. Sed finis ille excedens est beatitudo supernaturalis. Ergo omnis natura creata, etiam angelica, debet suam beatitudinem supernaturalem attingere per operationem propriam, non quidem factivam, sed meritoriam.

Quæ conclusio etiam patristica traditione nititur. Nam, juxta S. Augustinum, boni angeli, « diabolo cum suis cadente, in veritate steterunt, et ad securitatem perpetuam non cadendi, in qua nunc eos esse certissimi sumus, pervenire *meruerunt*[2]. »

Prob. IIa pars. Non meruerunt per opera subsequentia. Nam meritum proprie dictum est *via* ad finem. Sed opera subsequentia beatitudinem non sunt via ad finem, sicut nec ille qui est in fine remanet in via ad finem. Ergo.

Nec etiam per opera concomitantia beatitudinem. Gratia enim qua meretur angelus est gratia imperfecta et amissibilis, dum beatitudo est gratia perfecta, quæ amitti nequit. Atqui idem subjectum nequit informari simul gratia imperfecta et perfecta, amissibili et inamissibili. Ergo non potuit angelus simul mereri et frui beatitudine. Remanet igitur ut meruerint per opera præcedentia beatitudinem

1. Conc. Trident., sess. VI, cap. xvi et can. 26 et 32.
2. S. Augustin., *De dono persev.*, c. vii ; *P. L.*, xlv, 1001.

etiam duratione, ut hoc pacto meritum sit reapse *via* ad terminum ; sicut omnes concipiunt prius esse duratione motum in via, quam termini consecutionem.

XI. **Angelus post unum perfectum charitatis actum beatitudinem habuit** (a. 5). — Conclusio hoc modo expressa communiter admittitur ; at controversia est de instantibus quibus fuerit completa via angelorum, ut mox dicetur. Probatur conclusio. Sicut angelus se habet naturaliter ad suam perfectionem naturalem, ita se habet ex gratia ad beatitudinem supernaturalem : ratio est quia gratia perficit naturam secundum modum naturæ. Atqui naturalem perfectionem non acquirit angelus per discursum, sed statim habet per naturam. Ergo supernaturalem beatitudinem habet statim per meritum. Sed meritum in angelis habetur per unum actum charitatis perfectum. Ergo post unum perfectum charitatis actum angelus fuit beatus. Jam vero actus charitatis perfectus non fuit in primo creationis instanti ; siquidem actus primi instantis non fuit quoad specificationem liber, sed potius fuerunt angeli necessitati et moti ad diligendam bonum. Postquam vero movere se potuerunt ex plena et perfecta deliberatione, per unum actum, jam utraque libertate, et exercitii et specificationis, liberum, meruere boni et demeruere mali.

XII. **Quot igitur fuerint instantia viæ angelorum[1].** — Triplex est in scholis sententia. Prima vult tria fuisse instantia pro omnibus angelis : in primo fuerunt creati et omnes meruerunt, actu quidem libero quoad exercitium, sed necessario quoad specificationem ; in altero perfecta libertate omnes usi sunt et fuerunt boni a malis distincti ; in tertio, boni supernaturalem beatitudinem fuerunt consecuti et mali suppliciis deputati. Ita Capreolus, Salmanticenses, Gonet, Billuart, Mazzella, etc. Secunda sententia ponit tria instantia pro malis duo tantum pro bonis; nam existimat actum quo angeli boni meruerunt non esse distinctum a primo, sed ejus continuationem, ac subinde in

1. Cf. Commentatores S. Thomæ, in h. l., CAJETAN., BANNEZ, JOAN. A S. THOM., SYLVIUS, GONET, CONTENSON, SALMANTICENSES, BILLUART, JANNSENS, cum aliis recentioribus.

eodem instanti fuisse. Ita præsertim Bannez, Sylvius, Joannes a S. Thoma, Contenson[1]. Tertia sententia, quæ est Cajetani, duo tantum agnoscit instantia pro bonis et malis : primum nempe omnibus commune ; secundum, in quo fuit plenus libertatis usus, culpa malorum et meritum bonorum, et in cujus termino fuit pœna malorum et præmium bonorum.

Eligitur et probatur prima sententia. Cum instantia in angelis attendantur secundum operationes distinctas sibique succedentes, tot sunt ponenda instantia quot fuerunt operationes distinctæ et sibi succedentes .Atqui tam pro bonis quam pro malis fuerunt tres operationes distinctæ. Ergo tria fuerunt instantia. Prob. min. Actus liber quoad specificationem et actus necessarius quoad specificationem non est una operatio invariabilis, sed sunt duæ operationes incompossibiles, sicut libertas et necessitas, ac proinde distinctæ sibique succedentes. Atqui in omnibus angelis operatio primi instantis fuit necessaria quoad specificationem, utpote a Deo movente necessario ad bonum, operatio autem secundi instantis fuit libera quoad specificationem et perfecte electiva. Ergo operatio primi et secundi instantis sunt duæ actiones distinctæ sibique succedentes ; et idcirco duo constituunt instantia proprie distincta in omnibus angelis. Iterum, sicut impossibile est aliquem simul esse in via et extra viam, ita impossibile est actum et instans quo quis est in via non distingui ab actu et instanti quo quis est in termino. Sed per actum meriti vel demeriti angeli erant in via, per instans autem præmii vel pœnæ erant simpliciter extra viam. Ergo impossibile est non distingui instans meriti vel culpæ et instans præmii vel pœnæ.

Tria igitur fuerunt instantia realiter distincta : creationis, meriti vel culpæ, præmii vel pœnæ. In primo instanti potuerunt mereri, sed non peccare : ad peccatum enim requiritur completa libertas, ad meritum autem initiale motus sufficit liberi arbitrii, qui potuit in primo instanti haberi, eo quod potuerit esse statim cognitio et actus vo-

1. Hanc sententiam speciali apparatu proponit et propugnat GOTTI, Tract. IX, *De Deo Creatore*, q. VIII, dub. 3, § 2, n. 13.

luntatis cognitione regulatus. — In secundo autem instanti fuit electio definitiva ; quia, cum intellectus clarissime et plenissime videat nec aliquid voluntatem retardet, statim fieri potest et fit in angelis electio.

Facta autem semel electione, non mutatur intellectus angeli nec ejus voluntas, et idcirco debuit in tertio instanti esse præmium vel pœna.

XIII. **Quantum duraverint illa instantia.** — Instans creationis est ejusdem rationis in angelis et in nobis. Instans autem meriti vel culpæ non potest proprie determinari, quum non comparetur cum tempore nostro, sed operationi spirituali respondeat. Attamen, quia operatio intellectus et voluntatis, in substantiis omnino immaterialibus potest statim perfici, potuit esse brevissima via angelorum.

XIV. **Gratiam et gloriam receperunt angeli cum proportione ad perfectionem naturæ, ita videlicet ut qui perfectiorem habebant naturam, majorem quoque reciperent gratiam et gloriam** (a. 6). — Non est sic intelligenda conclusio ut putetur naturam fuisse causam seu rationem cur major infunderetur gratia, aut ex viribus naturæ repeti meritum, sed sic solum ut voluerit Deus liberrime et gratuito servare proportionem seu harmoniam inter naturalia angelorum et sua supernaturalia dona.

Quæ doctrina traditur, non solum a S. Thoma, sed etiam a B. Alberto Magno[1] et a Petro Lombardo[2] ; a S. Joanne Damasceno : « Per Verbum angeli omnes creati sunt, et Sancto Spiritu sanctificante consummationem acceperunt, ut pro sua quisque dignitate et ordine splendoris gratiæque participes sint[3] » ; et a S. Basilio : « Cœlorum virtutes juxta proportionem qua se invicem superant, a Spiritu habent sanctificationis mensuram[4]. »

1. B. ALBERT. M., *II Sent.*, dist. 3, a. 10.
2. In h. l. *Sent.*
3. S. JOAN. DAMASC., *De Fid. Orthod.*, lib. II, c. III ; *P. G.*, XCIV, 870.
4. S. BASIL., *De Spiritu Sancto*, c. XVI ; *P. G.*, XXII, 318.

Potuisset, etiam sapienter, Deus disponere ut angelo inferiori superior et major infunderetur gratia, siquidem ubi vult spirat et in gratuitis mensura doni ab ipsa voluntate præstituitur ; attamen duplex est pulchra ac fundata convenientia ut perfectio donorum perfectioni naturalium proportionetur.

Prima desumitur ex parte Dei. Deus per ordinem sapientiæ suæ diversos condidit gradus naturæ angelicæ, ita ut diversi gradus ad decorem conducerent. Sicut autem totam naturam ad gratiam et gloriam ordinavit, ita congruit ut diversos naturæ gradus ad diversos gratiæ et goriæ gradus ordinaverit ; quemadmodum artifex politiores lapides ad honorationem ædificii partem ordinat. Ergo quanto superiores fuerunt naturæ gradus tanto etiam superiores esse debuerunt gradus gratiæ et gloriæ.

Quæ ratio non valet pro hominibus, in quibus non vigent gradus specifice diversi, sed est una tantum et eadem species.

Atlera desumitur ex parte ipsius angeli. Cum enim angelus non componatur ex diversis naturis, ut nos, nullo retardatur obstaculo ut tendat et se convertat in Deum ; et idcirco quanto meliorem habuerunt naturam, tanto intensius conversi sunt ad Deum per auxilium gratiæ moventis. Atqui quanto intensior est conversio tanto major confertur gratia et gloria ; quia utraque confertur, etiam hominibus, secundum dispositiones supernaturales. Ergo quanto superiores fuerunt angeli in natura tanto superiorem receperunt gratiam et gloriam. Quæ ratio non valet in nobis, cum natura inferior retardet interdum motum intellectivæ partis.

XV. **Remanet in angelis tam cognitio quam dilectio naturalis** (a. 7). — Jam stabilita doctrina de beatitudine seu gloria angelorum, S. Doctor inquirit de illius proprietatibus, an scilicet evacuet operationem naturalem (a. 7), an excludat potentiam peccandi (a. 8), an sit capax augmenti (a. 9). — De primo puncto nullum moveri potest dubium. Quamdiu remanet aliqua natura, remanet et operatio ejus, eo quod natura sit propter operationem. Atqui remanent natura et naturalia in beatitudine. Ergo

remanet operatio, quæ est cognitio naturalis. Declaratur min. In beatis naturalia remanent, non quidem ut conjuncta ingenitæ defectibilitati, ut vult Calvinus, sed quatenus ad essentiam pertinent. Semper enim primum salvatur in secundo, et fundamentum in his quæ ipsi nituntur. Porro natura se habet ad beatitudinem sicut primum ad secundum nempe ut beatitudinis fundamentum. Ergo remanet in beatitudine.

XVI. **Angelus beatus nullo prorsus modo, ne venialiter quidem, potest peccare** (a. 8). — Error fuit Origenis angelos bonos ita remanere labiles, ut possint etiam dæmones fieri[1]. Quem errorem ceteri Patres vehementer impugnant. Nonnulli tamen, angelis applicando quæ de episcopis in *Apocalypsis* dicuntur, concedunt posse angelos bonos existere negligentes in Ecclesiis custodiendis. Tertullianus supponit angelos posse adhuc labi ex concupiscentia mulierum et hoc sensu dicit velandas esse mulieres propter angelos[2]. Alii vero admittunt posse quidem peccare angelos bonos, sed leviter tantum, sicut Cyrillus Hierosolymitanus[3].

Recto autem sensu intelligi possunt alii Patres, ut S. Basilius[4] et S. Ambrosius[5], qui docent angelos indigere gratia Spiritus sancti ne cadant : hi enim volunt solum impeccabilitatem esse gratuitam.

Impeccabilitatem porro sanctorum angelorum docent jam S. Hilarius[6], S. Gregorius Nazianzenus[7] ; deinde clarius S. Augustinus : « Angelos sanctos de sua sempiterna et vera felicitate securos et certos esse nemo ambigat[8] » ; et S. Fulgentius : « Angelos in suæ dilectionis acternitate fundavit[9]. » Quæ doctrina paulatim ita communis evasit

1. ORIGEN., *De Princip.*, lib. I, c. V, VI; lib. II, c. III, etc.; *P. G.*, XI, 157 ss., 190 ss.
2. TERTULL., *De virg. vel.*, VII ; *P. L.*, II, 899.
3. S. CYRILL. HIEROS., *Catech.*, II, 10; *P. G.*, XXXIII, 416.
4. S. BASIL., *De Spiritu Sancto*, XXIX, 49 ; *P. G.*, XXXII, 158.
5. S. AMBROS., *In Ps.* CXVIII ; serm. VIII, 29 ; *P. L.*, XV, 1306.
6. S. HILAR., In Ps. CXVIII, 10 ; *P. L.*, IX, 522.
7. S. GREGOR. NAZIANZ., *Oral. XI*, 7 ; *P. G.*, XXXVI, 336.
8. S. AUGUSTIN., *De Civ. Dei.*, lib. XI, c. XXXII ; *P. L.*, XLI, 346. — Cf. *Enchirid.*, 29 ; *P. L.*, XL, 246.
9. S. FULGENT., *De Fide ad Petrum*, III, 31 ; *P L.*, LXV, 687. — Cf. *De Trin.*, VIII ; *P. L.*, XLV, 505.

ut potuerit definiri a Benedicto XII, 29 januarii 1336 : Postquam inchoata fuerit vel erit talis intuitiva ac facialis visio et fruitio sine *aliqua intercisione seu evacuatione* prædictæ visionis et fruitionis continuata exstitit et continuabitur usque ad finale judicium et ex tunc usque in sempiternum[1]. »

Ratio autem S. Thomæ evincit angelos beatos esse impeccabiles ab intrinseco, seu vi ipsius beatitudinis, dum plures theologi cum Scoto propugnant impeccabilitatem ab extrinseco tantum.

Videndo quippe Deum per essentiam beati vident Deum ut summum bonum, cum essentia Dei sit essentia bonitatis. Atqui impossibile est ut videntes summum bonum malo adhæreant et in peccatum cadant. Prob. min. Comprehensores videntes Deum se habent ad ipsum sicut viatores ad bonum in communi. Atqui impossibile est ut viatores non attendant ad bonum in communi, dum agunt. Ergo impossibile est ut comprehensores non attendant ad Deum vel Deum non ament, ac subinde impossibile est ut in peccatum labantur.

Confirmatur. Beatitudo est exclusio omnis mali et congregatio omnis boni. Atqui præcipuum malum est peccatum et inter præcipua bona est perseverantia et indefectibilitas in ipso bono. Ergo beatitudo excludit peccatum et importat indefectibilitatem in bono. Sicut autem oculi aperti non possunt non elicere actum visionis, ita angeli videntes summum bonum non possunt non amare Deum, necessitate tum specificationis tum exercitii.

Inde vero non tollitur exercitium libertatis, nam remanet in angelis beatis indifferentia circa multa bona oposita, facienda vel non facienda, dummodo non sint opposita ad ipsum Deum (ad 2).

Nec etiam radix libertatis tollitur, sed potius ex beatitudine perficitur ; nam posse eligere malum non magis pertinet ad perfectionem libertatis quam posse concludere falso pertinet ad perfectionem rationis[2]. Unde, concludit

1. DENZINGER, 530.
2. Cf. hac de re LEO XIII, Encyclic. *Libertas*, 1888, *Leonis PP. XIII, Acta*, t. VIII, p. 212 ss.

S. Doctor, major libertas arbitrii est in angelis, qui peccare non possunt, quam in nobis, qui peccare possumus (ad 3). Ceteræ quæstiones expenduntur alibi in tractatu *de Novissimis*.

XVII. **Angeli non possunt proficere in beatitudine essentiali sed tantum in accidentali.** — Conclusione illa conciliantur diversa Patrum testimonia, quæ modo dicunt angelos esse in beatitudine immutabiles, modo autem reponunt angelos in beatitudine proficere. Utraque pars est de fide.

Prob. Iª pars. De fide est gradus visionis respondere gradui meritorum : *pro meritorum diversitate alium alio perfectius*, ut loquitur concilium Florentinum[1] ; aliunde est etiam de fide meritum convenire *statui viæ*, juxta illud Christi : Venit nox, quando nemo potest operari[2], ubi *dies* indicat statum viæ, et *nox* statum qui viam sequitur. Licet autem hæc proprie dicantur de hominibus, eadem est ratio de angelis in merendo et videndo ac fruendo.

Ratio theologica sic proponi potest. In unoquoque motu motoris intentio fertur in aliquid determinatum ad quod intendit mobile perducere et quo habito impossibilis est progressus. Atqui circa beatitudinem supernaturalem creatura se habet ad Deum ut mobile ad motorem. Ergo movetur creatura spiritualis a Deo in aliquem finem intentum et gradum determinatum, quo semel obtento, creatura non potest proficere. Ille porro finis seu gradus non determinatur ex *objecto*, quod est in omnibus idem ; sed ex *modo* videndi Deum possunt esse gradus, quæ diversitas provenit ex intentione Dei in finem dirigentis, et id fit per decretum prædestinationis.

Quocirca causa immediata et physica diversitatis in visione est diversum lumen gloriæ, causa mediata et moralis est diversa charitas ac diversum meritum[3] ; sed ratio ultima est libera Dei voluntas, seu prædestinatio, quæ præfigit talem gloriæ gradum, cui de facto infallibiliter respondent

1. *Decretum pro Graecis*, DENZINGER, 693.
2. JOAN., IX, 4.
3. Cf. quæ disseruimus, supra ad q. XII, p. 134.

hoc lumen gloriæ, hæc merita, hæc charitas, hæc gratia.

Prob. IIª pars. Ex verbis Christi : « Gaudium erit in cœlo super uno peccatore pœnitentiam agente [1]. »

Beatitudo accidentalis est gaudium resultans ex cognitione mysteriorum gratiæ, aut ex revelatione eorum quæ fiunt successive in Ecclesia quæque pertinent ad hominum salutem et Dei gloriam. Porro dari progressum in cognitione mysteriorum novasque fieri successive revelationes extra Verbum jam plus semel ostensum est. Ergo datur in beatitudine accidentali progressus.

Communis theologorum sententia tuetur, contra Petrum Lombardum, S. Bonaventuram, Gabrielem Biel, angelos proficere quidem in beatitudine accidentali, sed illam non mereri in temporum successione, quia sunt simpliciter extra viam. Dicendum itaque censemus beatitudinem accidentalem conferri etiam meritis, non quidem post adeptam gloriam successive comparatis vel adauctis, sed in statu viæ semel acquisitis, quatenus a merito viæ provenit ut illa gaudia accidentialia successive conferantur angelis, sicut etiam in nobis provenit ex merito viæ ut præmia accidentalia et tandem gloria corporis conferantur.

---

1. LUC., XV, 7.

QUÆSTIO SEPTIMA

De Angelorum malitia quod culpam

AD Q. LXIII S. THOMÆ

Plura et difficillima hic versantur problemata, quæ mysterium mali, seu peccati, spectant : utrum et quomodo peccatum esse possit in creatura spirituali, scilicet utrum omnis creatura, etiam perfectissima, sit naturaliter peccabilis, et qua ratione possit subrepere peccatum in mentem omnis erroris expertem ; et cujusnam generis esse possit illud peccatum ; et hoc exposito, quodnam fuerit primum peccatum angelorum, etc., etc.

ARTICULUS PRIMUS

DE NATURALI CUJUSVIS CREATURÆ DEFECTIBILITATE

AD ART. 1 S. THOMÆ

I. **Plura certa de fide.** — 1° Certum est de fide nullam creaturam esse *vi sui* impeccabilem ; nam fides tradit et angelos peccasse ac suum principatum amisisse[1], et primum hominem per suam prævaricationem sibi et suæ propagini nocuisse[2].

2° Certum est de fide Christum esse impeccabilem. Non solum in natura divina, sed etiam in natura humana Christum nunquam potuisse peccare asserit Scriptura : « *Quis arguet me de peccato*[3] ? » ; et definit Ecclesia, quæ ne admittit quidem fuisse Christum a passionibus molesta-

1. II Petr., ii, 11 ; I Jud., vi.
2. Conc. Trident., sess. V, can. 1 et 2.
3. Joan., viii, 46.

tum[1]. Triplici de causa fuit Christus impeccabilis : 1° propter gratiæ plenitudinem, quæ omnia impedimenta removebat ; 2° propter visionem Dei intuitivam, quam habuit ab initio quæque peccandi potentiam excludit ; 3° propter unionem hypostaticam, quia, cum operationes sint suppositorum et sit in Christo unum suppositum, scilicet Verbi, in ipsam divinam personam refunderetur peccatum, quod absolute repugnat[2].

3° Certum est de fide B. Virginem esse de facto ex gratia impeccabilem : jam enim declaraverat concilium Tridentinum[3] Sanctam Deiparam fuisse omni peccato etiam veniali prorsus immunem, et Pius IX definit ipsam fuisse ab omni originalis culpæ labe præservatam immunem[4]. Non conveniunt omnes theologi utrum fuerit Beata Virgo ab intrinseco impeccabilis, ex vi propriæ gratiæ, an solum ab extrinseco, ex singulari Dei assistentia, licet nobis probetur sententia quæ tuetur impeccabilitatem ab intrinseco, vi nempe gratiæ maternitatis divinæ.

Liquet autem impeccabilitatem sive Christi sive B. Virginis non esse naturalem

II. **Plures hypotheses de quibus plena esse debet inter theologos consensio.** — 1° Posset Deus condere aliquam naturam simul beatam et impeccabilem : sicut potest gratiam nullis præcedentibus meritis infundere, ita potest gloriam ab initio, absque ullis meritis, sed titulo omnino gratuito, tribuere. Id aliunde non convenit, sed minime repugnat divinæ largitati.

2° Posset Deus condere naturam non beatam, sed ex perfectione gratiæ impeccabilem : tunc enim impeccabilitas esset donum simpliciter gratuitum.

III. **Quæstio proprie controversa**[5]. — Quæritur itaque utrum condi possit creatura quæ sit natura sua impeccabilis, vel simpliciter et absolute, vel secundum quid et

1. Conc. Const., II, an. 553, can 12 ; Denzinger, 224.
2. De his fusius in tractatu de Incarnatione.
3. Sess. VI, can. 32.
4. Bull. *Ineffabilis Deus*, 8 dec. 1854 ; Denzinger, 1641.
5. Cf. Commentatores S. Thomæ, in h. l.

relative : absolute nempe si nullatenus, neque contra legem naturalem neque contra ordinem supernaturalem, possit deficere ; secundum quid autem, si remanens impeccabilis secundum legem naturalem, possit aliunde contra ordinem supernaturalem peccare.

Possibilem esse creaturam impeccabilem simpliciter admittunt Durandus, Molina, Ripalda, et illi theologi qui opinantur creari posse substantiam cui lumen gloriæ esset naturale seu debitum. Quam sententiam excludimus jam q. XII, a. 4. Possibilem vero creaturam quæ sit naturaliter impeccabilis contra legem naturalem, remanente tamen possibilitate peccandi contre ordinem supernaturalem, tenent multi Thomistæ. Quæstioni itaque per diversas conclusiones respondemus. Sit ergo.

IV. **Prima conclusio : Repugnat creatura simpliciter et absolute impeccabilis.** — Quam doctrinam Patres diserte proclamant. S. Augustinus : « Et cuicumque naturæ rationali præstatur ut peccare non possit, non est hoc naturæ propriæ, sed Dei gratiæ[1]. » S. Gregorius est : « Natura angelica, et si contemplationi Auctoris inhærendo, in statu suo immutabiliter permanet, eo ipso tamen quo creatura est, in semetipsa vicissitudinem mutabilitatis habet[2]. »

Concilium Florentinum confitetur creaturas « bonas quidem, quia a summo bono factæ sunt, sed *mutabiles, quia de nihilo facta sunt*[3]. »

In his testimoniis defectibilitas creaturæ ex eo repetitur quod sit producta ex nihilo. Sicut ergo repugnat existere creaturam non productam ex nihilo ita implicat creatura simpliciter indefectibilis et impeccabilis.

Probatur rationibus theologicis. Valet ratio generalis jam alibi proposita. Si daretur creatura absolute impeccabilis, hæc esset substantia supernaturalis. Atqui repugnat substantia supernaturalis creata. Ergo. Major ex ipsa hypothesi constat ; nam impeccabilitas etiam respectu ordinis

1. S. AUGUSTIN., *Cont. Maxim.*, lib. II, c. XII, n. 2 ; *P. L.*, XLII, 768.
2. S. GREGOR. M., *Moral.*, lib. V, c. XXVIII ; *P. L.*, LXXV, 717.
3. *Decretum pro Jacobitis*, DEBZINGER, 706.

supernaturalis importat plenitudinem gratiæ et gloriæ, ita quidem ut substantia impeccabilis sit ea ipsa cui debetur gratia et gloria, et idcirco proprie supernaturalis. Prob. min. Supernaturale audit quod excedit omnes vires et exigentias totius naturæ creatæ, dum substantia vi sui exigit omnia sua prædicata. Repugnat ergo ut id quod est substantiale, seu debitum, simul sit supernaturale, seu indebitum et gratuitum.

Rem plenius et profundius explicat ratio quam hic evolvit Angelicus, in art. 1. Peccare est declinare a rectitudine sui actus. Atqui omnis creatura, ex natura sua, habet ut possit a rectitudine sui actus declinare. Ergo omnis creatura ex sua natura habet ut possit peccare, et idcirco nulla creatura ex sua natura habet ut sit impeccabilis. Prob. min. Illa tantum facultas a rectitudine sui actus nequit declinare quæ est regula sui actus aut suæ regulæ inseparabiliter conjuncta. Sed nulla voluntas creata esse potest regula sui actus aut suæ regulæ inseparabiliter conjuncta. Ergo. Prob. min, subsumpta. Illa tantum voluntas est regula sui actus quæ est suus ultimus finis. Porro nulla voluntas creata esse potest suus ultimus finis, sicut nec esse potest sua causa. Ergo.— Illa tantum voluntas est suæ regulæ inseparabiliter conjuncta, cui regula est intrinseca. Atqui nulli creaturæ regula sui actus potest esse intrinseca ; nam hæc regula est voluntas divina, quæ cuilibet voluntati creatæ vel creabili extrinseca remanet[1].

V. **Secunda conclusio : Non est improbabile dari posse creaturam quæ non possit peccare directe contra legem naturalem ; cujusmodi esset angelus in statu naturæ puræ conditus.**

Conclusio est communior inter Thomistas[2] ; licet Sylvius probabiliorem existimet sententiam negantem, quam tuentur Molina, Vasquez, Suarez, nostrisque temporibus cl. L. Janssens[3].

Substantia quæ nullam suscipit ignorantiam, nullumque

1. Cf. etiam, *III Cont. Gent.*, c. 109.
2. Cf. præsertim BANNEZ, in h. l., GONET, disp. XIII, a. 1.
3. Cf. L. JANSSENS, t. VI, p. 789.

habet impedimentum circa naturalia, cuique amor Dei auctoris naturalis est connaturaliter debitus, peccare nequit directe contra legem naturalem ; nec enim videtur in quo naturalem ordinem directe læderet. Porro substantia angelica nec ignorantiam habet nec impedimentum subit ex parte naturæ, sed naturaliter amat Deum auctorem naturæ. Ergo sub hoc respectu est impeccabilis.

Remanet itaque defectibilis, quatenus a Deo supernaturali principio et fine potest averti. « Naturale est angelo, ait S. Thomas, hic ad 3, quod convertatur motu dilectionis in Deum secundum quod est principium naturalis esse ; sed quod convertatur in ipsum, secundum quod est objectum beatitudinis supernaturalis, hoc est ex amore gratuito, a quo averti potuit peccando. » — Quocirca S. Doctor defectibilitatem repetit, non ex ordine naturali, in quo angelus connaturaliter amat Deum, sed ex eo quo potest averti a fine supernaturali. — Nec oppositum docet, dum dicit : « Nulli creaturæ communicatum est nec communicabile fuit, quod peccare non posset *per conditionem naturæ suæ*[1]. » Remanet quippe angelus semper defectibilis per conditionem naturæ suæ, quia a conditione suæ naturæ habet ut possit averti a fine supernaturali, ad quem potest elevari, et etiam potest indirecte contra legem naturalem peccare. Unde sit.

VI. **Tertia conclusio : Potest angelus indirecte contra legem naturalem peccare, legem supernaturalem violando, aut legem ordinis naturalis, sed positivam, quæ idcirco importet præceptum novum legi naturali superadditum.** — Eo ipso quippe quod ordinem supernaturalem lædat, inducit quamdam in ipsa natura deordinationem. Si autem præceptum ordinis naturalis additur, istud non pertinet proprie ad legem naturalem, quia angelus in puris naturalibus constitutus nulla lege positiva indiget ; sed omne præceptum additum importat quemdam specialem ac gratuitum Dei interventum. Cum vero præceptum hujusmodi subjectionem imponat angelo, potest ille præ superbia resistere ac reniti jamque resultabit indirecte quædam in natura, ipsa, quæ deberet semper obedire, deordinatio.

1. *II Sent.*, dist. 23, q. I, a. 1.

VII. **Solvitur difficultas et explicatur quomodo possit peccatum in mentes angelicas subrepere.** — *Objicitur :* Ubi non est passio neque ignorantia esse nequit peccatum. Sed in angelis esse nequit passio nec ignorantia. Ergo in angelis esse nequit peccatum.

Resp.: Dist. maj. : Ubi non est nec passio, nec ignorantia nec *defectus advertentiæ*, seu *inconsideratio*, esse nequit peccatum, concedo ; ubi non est ignorantia proprie dicta, sed esse potest inconsideratio et defectus advertentiæ, esse nequit peccatum, nego. Contradist. min. et neg. concl. (Ex resp. ad 3). Causa lapsus in angelis non possunt esse habitus pravi vel passiones, quia Angeli non sunt horum capaces ; nec ignorantia proprie dicta, quia infusam habent notitiam naturalium et moralium ; nec error speculativus, qui ex ignorantia oritur. Superest igitur ut causa fuerit inconsideratio, seu defectus advertentiæ. Ita S. Doctor, non solum in præsenti, sed in *Summa Contra Gentiles* et in *Quæst. dispp.*[1] Negligit angelus attendere ad regulam divinam, sed suæ naturali perfectioni seu pulchritudini inhæret nimium, sibique nimium complacet, absque consideratione regulæ et præcepti supernaturalis ; et hinc sequitur error practicus in intellectu et prava voluntatis electio.

VIII. **Sic ergo institui potest brevis analysis lapsus, seu peccati angelorum.** — In primo instanti intellectus et voluntas necessario feruntur in Deum moventem ad bonum, et idcirco nequit esse peccatum ; in secundo instanti, fit judicium practicum et electio, sed intellectus, qui deberet attendere ad regulam divinam, negligit illam considerare, ut in contemplatione propriæ excellentiæ moretur, et hinc judicium practicum erroneum profert, quod immediate sequitur prava electio.

Quibus jam præsuppositis, investigandum est quodnam fuerit primum angelorum peccatum.

1. *III Cont. Gent.*, c. 110, ad. 1 ; qq. *Disp. De Malo*, q. XVI, a. 2 ad 4.

ARTICULUS SECUNDUS

DE PRIMO ANGELORUM PECCATO

AD ART. 2 ET 3 S. THOMÆ

I. **Opiniones præcipuæ recensentur.** — Jam confutata est absurda fabula, cui, propter apocryphum Librum *Enoch*, plures auctores ecclesiastici adhæserunt, nempe lapsum angelorum fuisse carnalem concupiscentiam, seu, ut dicit Tertullianus, *a Deo et cœlo excedisse ob concupiscentiam fœminarum*[1] : quapropter vocantur dæmones ab eodem Tertulliano *desertores Dei*, *amatores feminarum*l[2]. Quam opinionem tuentur etiam Justinus, Athenagoras, Clemens Alexandrinus, Lactantius, et aliquatenus Ambrosius[3] — Alii autem assignant invidiam de homine, ut Irenæus, Gregorius Nyssenus[4]. Alii, sive ex veteribus sive ex recentioribus, existimant objectum lapsus fuisse geminum mysterium Incarnationis et Maternitatis divinæ, quatenus renuerint angeli revelatum sibi Verbum adorare et Matrem Christi tamquam suam reginam agnoscere, dum ceteri quasi *ave Maria* præcinuerint[5].

Communis vero et certa est sententia primum peccatum fuisse *superbiam* ; quo etiam sensu intelligi potest sententia Scoti[6], de luxuria spirituali, seu delectatione in propria excellentia. Verum iterum quæritur de quonam objecto superbierit diabolus : alii tenent appetiisse æqualitatem absolutam cum Deo, sicut Hugo a S. Victore[7] ; alii autem ap-

1. Tertull., *De Virg. vel.*, *P. L.*, II, 899.
2. Tertull., *De Idol.*, IX ; *P. L.*, I, 671.
3. Præcipui loci jam indicati sunt supra, q. IV, a. 2, n. 1.
4. S. Iren., *Cont. hæres*, lib. V, c. XXIII ; *P. G.*, VII, 1188 ; S. Gregor. Nyssen., *Catech.* VI, *P. G.*, XLV, 30.
5. Cf. Janssens, p. 794.
6. Scot., *II Sent.*, dist. 6, q. II.
7. Hugo a S. Victore, *Summ.*, tract. II, cap. IV, *P. L.*, CLXXVI, 84 : « Similis esse voluit, *non per imitationem sed per æqualitatem* ;

petiisse adorationem a Christo Domino et ab hominibus ; alii demum appetiisse unionem hypostaticam cum Deo, quæ opinio sat celebris evasit, non solum apud sacrorum præcones, sed etiam apud plures scholasticos, ut Suarezium, Becanum, et illos qui propugnant Incarnationis factum independenter ab hominis lapsu [1].

Sententia tamen S. Thomæ remansit communior. Quæ ut plene vindicetur, plures statuemus conclusiones.

II. **Prima conclusio : Licet omnia peccata secundum reatum sint in dæmonibus, secundum affectum tamen non possunt esse nisi superbia et invidia et ea quæ ex superbia et invidia consequuntur** (a. 2).

Ia pars vix explicatione indiget : cum dæmones inducant homines ad omnia peccata, rei fiunt omnium peccatorum.

Probatur IIa pars. In dæmonibus ea tantum esse possunt quoad affectum peccata quibus affici potest natura spiritualis. Atqui natura spiritualis non potest affici nisi superbia et invidia et peccatis quæ ex superbia et invidia consequuntur. Ergo. Prob. min. Natura spiritualis non potest affici circa corporalia, sed tantum circa spiritualia. Porro in spiritualibus peccatum consistit non quidem in appetendo ipsa bona spiritualia, quæ rationem boni habent ; sed in appetendo absque debito ordine debitaque mensura, cum contemptu regulæ superioris. Et ille contemptus est superbia. Ex quo sequitur invidia. Per superbiam enim aliquid appetit excellentiam singularem. At singularis excellentia impeditur per excellentiam alterius. Ergo superbus resistit excellentiæ alterius ac de illa dolet ; quæ quidem oppositio et dolor est ipsa invidia. Igitur ex superbia resultat invidia, et ex utraque alia consequuntur peccata.

III. **Secunda conclusio : Primum diaboli peccatum fuit superbia, non invidia, vel inobedientia.** — Tota Scrip-

et non solum æqualis, sed etiam quod superior esse voluit videtur auctoritas illa velle : *Extollitur supra omne quod dicitur aut colitur ut Deus (II Thessal., II).* »

1. Consulantur scholastici tum in hac quæstione *de Angelis*, tum in tractatu de *Incarnatione*, ubi de motivo.

tura totaque Traditio testantur fuisse superbiam. Isaias, sub figura regis Babylonis, dicit de diabolo : « Quomodo cecidisti de cœlo, Lucifer, qui... dicebas in corde tuo : *In cœlum conscendam, super astra exaltabo solium meum*[1]. » Et Ezechiel, alloquens diabolum sub figura regis Tyri : « *Elevatum est* cor tuum in decore tuo ; dixisti : Deus ego sum[2]. » Hinc in *Ecclesiastico* dicitur universaliter : « Initium omnis peccati est *superbia*[3] ; » — Nec minori vi S. Paulus : « Ne in *superbiam* elatus, in *judicium* incidat *diaboli*[4] », scilicet incidat in peccatum quo judicatus et damnatus est diabolus. Ergo superbia fuit peccatum diaboli.

SS. Patres id frequentius recolunt : « *Superbia*, ait S. Augustinus, ex angelo fecit diabolum[5]. » S. Leo Magnus : « *Primum superbus*, ut caderet ; *deinde invidus*, ut noceret[6]. » — « Cujus (Altissimi) eo ipso similitudinem perdidit, quo esse ei *superbe* similis in celsitudine concupivit[7]. » Probatur ratione theologica. Primus actus in natura angelica, cum sit per modum prosecutionis, debuit esse amor, primusque actus malus non potuit esse nisi amor inordinatus; non quidem corporalium, sed spiritualium bonorum. Atqui amor inordinatus bonorum spiritualium in hoc reponitur quod ista appetantur absque debito ordine et cum contemptu regulæ superioris, quod est superbia. Ergo primum peccatum in natura angelica fuit superbia.

Concedimus ultro dæmonibus inesse invidiam[8] ; sed invidia esse nequit prior superbia. Primum enim peccatum in natura spirituali nequit esse per modum fugæ, quæ alium supponit actum : ideo quippe ab aliquo refugimus, quia est contrarium ei quod jam prius appetimus. Atqui invidia est per modum fugæ, nam invidens operatur, non tendendo in aliquid, sed potius recedendo, quatenus apprehendit sibi nocivum id quod est bonum alterius. Ergo invidia esse nequit primum peccatum, sed ex superbia oritur, ut posterius ex priori.

Pariter inobedientia, quatenus est per modum fugæ et recessus, supponit actum qui est per modum posecutionis, scilicet superbiam.

1. Isaias, xiv, 12, 13.
2. Ezechiel., xxviii, 5.
3. *Eccli.*, x, 15.
4. *I Tim.*, iii, 6.
5. S. Augustin., *Enarr. II* in Ps. xviii, n. 14; *P. L.*, xxxiv, 163. — Cf. *Enarr. I*, n. 14, ibidem, col. 156.
6. S. Leo M., Serm. IX, de Collectis IV, *P. L.*, liv, 160, 161.
7. S. Gregor. M., *Moral.*, l. XXXIV, c. xxi, *P. L.*, lxxvi, 740.
8. Nec aliud forte intendunt Patres jam citati, et S. Iraeneus, S. Gregorius Nyssenus ; quippe qui volunt diabolum fuisse invidum ab initio, sed quæstionem nostram non vertunt, utrum nempe invidia fuerit necne primus omnium actus.

IV. **Tertia conclusio : Peccatum superbiæ in angelis malis reponitur in eo quod appetierint esse ut Deus ; non quidem per æquiparantiam, nec per unionem hypostaticam ; sed per quamdam similitudinem, appetendo ut finem ultimum quod propria virtute consequi poterant, vel beatitudinem supernaturalem per virtutem suæ naturæ** (a. 3).

Prob. Iª pars. Diabolum appetivisse fieri sicut est Deus certo constat ex Scriptura, in qua diabolus, sub figura regis Babylonis, dicit : « Ascendam in cœlum, *similis ero Altissimo*[1] » — et sub figura regis Tyri exlamat : « *Deus ego sum*[2]. » — Duo a propheta asseruntur : 1º peccatum fuisse superbiam : *Elevatum est cor tuum in decore tuo* ; 2º objectum hujus superbiæ fuisse appetitum divinitatis : *Dixisti : Deus ego sum.* Quem locum ita communiter interpretantur SS. Patres. Sola difficultas est de modo quo appetierit esse ut Deus.

Prob. IIª pars. Non voluit diabolus fieri et esse Deus per æqualitatem. Primo, quia sciebat id esse impossibile et absurdum, nec in eo esse potuit ignorantia aut error, aut aliquid quod cognitionem impediret vel perturbaret, nec habitus malus, nec inordinatus passionis motus. Secundo, quia, etiamsi foret possibile, non posset appeti. Nulla quippe res appetitu vero desiderat sui destructionem. Atqui desiderare transmutari in naturam superiorem vel divinam est appetere sui destructionem ; quia non potest

1. Isai., loc. cit.
2. Ezechiel, loc. cit.

fieri Deus per æquiparantiam nisi propriam naturam amittendo.

— Reponunt quidam, cum Suarezio, potuisse diabolum appetere illam æquiparantiam appetitu saltem *inefficaci*.

— At contra, primus actus fuit volitio finis ultimi. Porro volitio finis ultimi est efficax, quum sit ratio cur cetera fiant. Ergo non potuit primum peccatum in appetitu inefficaci consistere.

Prob. III[a] pars, scilicet objectum superbiæ non fuisse unionem hypostaticam. Concedimus Incarnationem fuisse aliqua saltem ratione angelis revelatam[1], licet nonnulli auctores plura de motivo Incarnationis proferant *divinando*. « Neque sine gravissimo argumento, quod nullum est omnino, vaticinari de re tanta fas esse arbitror[2]. » At etiam dato omnes angelos plene cognovisse mysterium unionis hypostaticæ, non potuit diabolus unionem hypostaticam appetere sibi ipsi, quia jam appetivisset propriæ personalitatis amissionem, cum tamen omnis *res* suæ individualitati vel personalitati maxime consulat ; nec appetere naturæ angelicæ, quia superbia est amor propriæ et *singularis* excellentiæ, non autem principaliter et primario appetit excellentiam toti naturæ *communem*.

Probatur ultima pars. Superest igitur ut diabolus appetierit esse sicut Deus per quamdam similitudinem absque debito ordine. Porro similitudo cum Deo absque debito ordine in hoc consistit quod, sicut Deus est suus finis et a nullo dependet, ita angelus velit esse suus finis nec ab alio dependere, nec suam beatitudinem ad alium ordinare. Ergo diabolus hac ratione appetiit esse sicut Deus, quod voluerit esse suus finis, reponendo nempe suum ultimum finem in seipso, seu in eo ad quod poterat propria virtute pervenire, rejiciendo finem supernaturalem ; vel forte, sed minus probabiliter, appetendo habere beatitudinem supernaturalem per propriam virtutem.

Quæ ultima explicatio non repugnat ; sed prior est potius retinenda ; nam proprie aliquis est suus finis ultimus et

1. Cf. supra, q. LVII, n. 11.
2. PETAVIUS, *De Incarn.*, lib. III, cap. II. n. 10.

assimilatur Deo si vi propriæ naturæ ad aliquid superius non ordinatur.

V. **Corollaria.** — Ex quo autem aliquis est suus ultimus finis et a nullo alio dependet, obtinet in alios principatum ; unde secundario et ex consequenti appetiit diabolus tyrannicam potestatem super alias creaturas, et ex hoc tyrannidis appetitu sequitur ut voluerit hominis ruinam et mortem ; quapropter dicitur *homicida ab initio*[1].

1. JOAN., VIII, 44.

ARTICULUS TERTIUS

PLURA ELUCIDANTUR DE ANGELORUM LAPSU

AD ART. 4-9 S. THOMÆ

I. **Dæmones non sunt naturaliter mali, sed propria voluntate facti sunt mali** (a. 4). — De fide, ex concilio Later. IV : « Diabolus enim et alii dæmones a Deo quidem natura creati sunt boni, sed ipsi per se facti sunt mali[1]. »

Non sunt naturaliter mali hoc sensu quod natura eorum sit mala, cum natura angelica sit a principio bono condita et idcirco ad bonum ordinata. Nec dici possunt naturaliter mali hoc sensu quod necessario tendant ad malum, quia inclinatio a principio bono accepta nonnisi ad bonum esse potest ; neque hoc sensu quod necessario appetant bonum cui conjungitur malum, nam intellectualis natura non inclinatur necessario nisi ad bonum in communi, seu bonum universale, cui nullum adjungitur malum. Ergo libertate sua facti sunt mali[1].

Homo quidem potest aliquo sensu dici malus natura, seu natura *filius iræ*[2] : 1° quatenus habet peccatum originale ; 2° quia peccatum originale *naturam* afficit ; 3° quia naturalem inclinationem habet ad malum propter sensitivam partem, quæ tamen inclinatio non necessitat voluntatem, unde nequit dici homo naturaliter malus.

Sed diabolus nec originale peccatum habet nec naturalem inclinationem ad malum vel ad bonum cui conjungitur malum.

II. **Diabolus nec fuit nec potuit esse malus in primo instantti per culpam propriæ voluntatis** (a. 5). — Triplex fuit opinio : prima contendit diabolum de facto peccasse in primo instanti, et hæc est Manichæorum, quæ repugnat

1. Cap. *Firmiter*; DENZINGER, 428.
2. *Ephes.*, II, 3.

fidei ; altera ponit dæmones de facto non peccasse, at potuisse absolute peccare, saltem si non fuissent creati in gratia : ita Scotus, Gabriel Biel, Toletus ; tertia, quæ est S. Thomæ et Thomistarum et hodie communissima, docet ne potuisse quidem angelos in primo instanti peccare.

Prima refellitur ex textibus et rationibus quibus probatum est angelos omnes fuisse in gratia conditos. Sufficiat hic allegare verbum Christi : « *In veritate non stetit*[1]. » Ergo fuit aliquando in veritate, seu absque peccato.

Probatur tertia sententia et refellitur secunda. Operatio quæ incipit simul cum esse rei est a rei auctore, quia tunc non est in re alia inclinatio nisi quam accepit ab auctore naturæ Atqui operatio quæ est ab auctore naturæ angelicæ non potest esse mala, eo quod Deus non sit agens defectivum, nec ullatenus possit inclinationem pravam inserere aut in operationem pravam influere. Ergo prima operatio angeli quæ incepit cum ipso esse non potuit esse deficiens et peccato inquinata[2].

III. **Probabilior sententia est post primum instans suæ creationis diabolum peccasse** (a. 6). — Rem exposuimus supra q. 62, n. XII-XIII. Licet tres sint sententiæ, ea magis satisfacit quæ statuit tria fuisse in via angelorum instantia : in primo omnes gratiam acceperunt et jam meruerunt, actu tamen quoad specificationem necessario ; in secundo fuit electio definitiva, meritumque vel demeritum, in tertio præmium vel pœna. Ratio desumitur ex conditione naturæ angelicæ. Angeli enim post unum actum perfecte liberum acquirunt suam beatitudinem, nisi impedimentum ponant peccando, quia non indigent diversis motibus, sed uno actu perfectionem consequuntur (q. 62, a. 5). Atqui non omnes angeli acceperunt beatitudinem post primum instans. Ergo quidam impedimentum posuerunt, peccando post primum creationis instans.

Confirmatur. Ratio ponendi moram inter creationem et lapsum esset vel quia angeli non fuerunt in gratia creati, vel quia non potuit in primo instanti post creationem haberi

1. JOAN., VIII, 24.
2. De doctrina S. AUGUSTINI, cf. L. JANSSENS, p. 827-830.

actus liberi arbitrii. Sed neutra valet ; jam enim constat et angelos fuisse in gratia conditos, et actum liberi arbitrii haberi perfectum in illo instanti, cum intellectus angeli statim perfectissime videat nec aliquid ejus voluntatem retardet. Ergo nulla est ratio opinandi fuisse moram inter creationem diaboli et ejus lapsum.

IV. **Utrum angelus supremus inter peccantes fuerit supremus inter omnes** (a. 7). — Certum est ex Scriptura fuisse inter peccantes aliquem ita supremum ut sit lapsorum caput ; nam ceteri dicuntur *angeli ejus*[1], et ipse dicitur *Levialham*[2] et *Draco*, qui fuit dux in rebellione contra Deum[3].

Quæstio vero est utrum ille supremus inter rebelles fuerit etiam primus inter omnes angelos, seu prima ac præstantissima omnium creatura quam Deus unquam condidit. Triplex est apud Patres sententia. Prima, cujus meminit S. Augustinus, quamque tenent S. Gregorius Nyssenus et Damascenus, vult Luciferum fuisse supremum principem tertii ordinis, cui terræ commissa erat a Deo custodia[4]. Secunda sententia, quæ est S. Athanasii, et S. Cyrilli Alexandrini, reponit Luciferum esse primum inter Cherubim[5]. At forte accipitur *Cherubim* sensu illo generali quem tradit S. Thomas, hic ad 1.

Tertia sententia, quam tuetur jam Tertullianus, quamque vindicat speciatim S. Gregorius M., quæque communior est inter ecclesiasticos scriptores et theologos, censet Luciferum fuisse supremum inter omnes angelos, seu præstantissimam omnium creaturam[6]. Hoc sensu intel-

1. MATTH., XXV, 41 ; *Apoc.*, XII, 7.
2. ISAI., XXVII, 1.
3. *Apoc.*, XII, 7, 9.
4. Cf. S. AUGUSTIN., *De Civit. Dei.*, lib. VIII, c. XIII et XIV, et lib. X, c. XI ; *P. L.*, XLI, 238 ss, 289 ss ; S. JOAN. DAMASC., lib. II ; *Orthod. Fid.*, c. IV ; *P. L.*, XCIV, 873 ss.
5. Cf. S. CYRILL., *Glaphyr.*, I, n. 3 ; *P. G.*, LXIX, 24.
6. Cf. TERTULL., lib. II, *Cont. Marcionem*, c. X, *P. L.*, II, 323 ; S. GREGOR. M., *Moral.*, lib. IV, c. IX : « *Ita conditus fueral ut angelorum cæteris legionibus emineret.* » *P. L.*, LXXV, 646. *Homil. XXXIV*, n. 7 : « *Unde et ipsi angelo qui primus est conditus, per prophetam dicitur* : Tu signaculum similitudinis. » *P. L.*, LXXVI, 1250.

ligi possunt verba Ezechielis quæ de Lucifero dicuntur, sub figura regis Assyriorum : « Cedri non fuerunt altiores illo in paradiso Dei, abietes non adæquaverunt summitatem ejus, et platani non fuerunt æquæ frondibus illius : omne lignum paradisi Dei non est assimilatum illi et pulchritudini ejus[1]. » Nulla est ratio cogens, cum agatur de libertate ; at existente lapsu, possumus ex psychologia angelica aliquatenus arguere. In peccato enim angelorum magis attenditur motivum peccandi quam pronitas ad peccandum. Porro ex parte motivi supremus inter omnes potuit probabilius esse supremus inter peccantes. Nam hujusmodi peccatum fuit superbia, cujus motivum est excellentia propria. Jam vero illud motivum habetur plenius in supremis et perfectissimis, sicut liquet tanto majus esse superbiendi motivum quanto major est excellentia.

V. **Peccatum primi angeli fuit aliis causa peccandi, non quidem cogens, sed inducens** (a. 8). — Diabolus in Scripturis exhibetur ceu princeps dæmonum, ita ut ceteri dicantur *angeli ejus*[2] et ipsi subdantur. Atqui ordo divinæ justitiæ hoc habet ut cujus suggestioni aliquis consentit in culpa, ejus potestati subdatur in pœna. Ergo, cum angeli pravi diabolo subdantur in pœna, indicium est eos ipsius suggestioni consensisse in culpa.

Probe notetur quod animadvertit S. Doctor in resp. ad 3 : « Quia igitur supremus angelus majorem habuit naturalem virtutem quam inferiores, intensiori motu in peccatum prolapsus est, et ideo factus est *etiam in malitia major.* » — : Unde non parvum et depravatæ nostræ ætatis a Christo apostatæ signum, cultus ille Satanæ redivivus, et laus vere infernalis, quam addicti Lucifero superbiæ suo et rebellionis capiti decernere non verentur[3]. »

VI. **Plures angeli permanserunt quam ceciderunt** (a. 9). — Quæstio non potest ex Scriptura dirimi. Adducitur communiter textus Apocalypsis, in quo draco dicitur

1. EZECHIEL, XXXI. 8.
2. MATTH., XXV, 41 ; *Apoc.*, XII, 7.
3. L. JANSSENS, p. 843.

traxisse *tertiam* partem stellarum[1]. Licet textus de consummatione mundi intelligatur, alludit tamen ad primam angelorum ruinam.

Hugo a S. Victore ita concludit : « Omnino tamen probabile videtur plures remansisse quam cecidisse[2]. »

S. Thomas arguit ex conditione naturæ angelicæ. Peccatum est contra naturam. Porro in natura integra, ut erat in angelis, id quod fit contra naturam in paucioribus accidit. Ergo existimare licet peccatum in angelis fuisse ut in paucioribus.

Principium illud non valet pro hominibus ; quia duplex est in ipsis appetitus, nempe sensitivus et intellectivus, et plures sunt qui sensitivum sequuntur.

VII. **Probabile est de quolibet ordine aliquos cecidisse** (a. 9 ad 3). — Nomina *angelorum*, *principatuum*, *virtutum*, *potestatum*, tribuuntur dæmonibus ab Apostolo[3] ; *cherubim* ab Ezechiele[4]. Possunt tribui cetera, præter nomina *Seraphim* et *Thronorum*, quia hæc sumuntur ab ardore charitatis et ab inhabitatione Dei, quæ non possunt esse cum peccato mortali.

Hæc doctrina est fere communis in scholis, traditurque ab Hugone Victorino : « Ex singulis ordinibus aliquos cecidisse[5] » ; et a S. Bonaventura : « Cum enim de supremo ordine aliqui avulsi sint, ut Lucifer, credendum est quod omnes senserint aliquam ruinam[6]. »

In quo, animadvertit Angelicus, magis comprobatur libertas liberi arbitrii, quæ secundum quemlibet gradum creaturæ in malum flecti potest.

Et aliunde fervor noster excitatur eo quod ad singulos ordines assumantur homines in supplementum ruinæ angelorum.

1. *Apoc.*, XII, 4.
2. HUGO A S. VICTORE, *De Sacramentis*, lib. I, P. V., *P. L.*, CLXXVI, 261.
3. *Rom.*, VIII, 38; *Ephes.*, VI, 12.
4. EZECHIEL, XXVIII, 14.
5. HUGO A S. VICTORE, lib. I, *De Sacramentis*, P. V., c. XXX; *P. L.*, CLXXVI, 260.
6. S. BONAVENT., *II Sent.*, dist. 6, q. 1, a. 2.

ARTICULUS QUARTUS

DE PŒNA DÆMONUM

AD Q. LXIV S. THOMÆ

I. **Ex duplici capite attendi potest pœna in dæmonibus.** — Una quippe est quasi intrinseca et ad actus internos pertinens, sive actus intellectus sive voluntatis, et hæc triplex est : *obtenebratio* in intellectu (a. 1), *obstinatio* in voluntate (a. 2), ac *dolor* etiam in voluntate (a. 3). Alia vero infligitur ab agente extrinseco, et hinc quæritur tum de igne tum de loco pœnali dæmonum (a. 4).

II. **Intellectus in dæmonibus non est ita obtenebratus ut remaneat omni cognitione veritatis privatus** (a. 1). — Primo quidem, cognitio naturalis dæmonum *speculativa* nec fuit sublata nec diminuta. Nam hujusmodi cognitio pertinet ad naturam, sicut etiam constat species inditas esse angelis connaturales. Atqui in dæmonibus naturalia, utpote simplicia et incorruptibilia, remanserunt integra et immutata. Ergo cognitio hujusmodi nec fuit ablata nec diminuta. Ipsa tamen non est vera et proprie dicta beatitudo. Hæc enim consistit in applicatione ad superiora. Jam vero per cognitionem naturalem speculativam dæmones minime applicantur ad superiora, quæ sunt divini ordinis.

Secundo, cognitio naturalis practica non videtur remansisse integra. Nam dæmones practice judicant eligendum esse quod est malum, ut quum appetunt hominis damnationem. Porro cognitio practice falsa dici nequit naturalis, cum natura integra potius inclinet ad eligendum quod bonum est. Ergo in dæmonibus non remansit integra cognitio naturalis practica.

Tertio, cognitio supernaturalis speculativa est diminuta quidem, sed non totaliter ablata ; quia de secretis divinis tantum revelatur eis quantum oportet, vel mediantibus

angelis bonis vel per aliqua temporalia divinæ virtutis effecta.

Quarto, cognitione supernaturali affectiva totaliter carent dæmones, quum hæc adjunctam habeat charitatem, qua simpliciter privantur.

Quinto, dæmones cognoverunt aliqualiter mysterium Verbi incarnati, non tamen cum omnimoda certitudine ante resurrectionem Christi ; quia nondum erat evidentia, secus nunquam Dominum gloriæ crucfiigi procurassent (ad 4). Post resurrectionem autem et patrata illa miracula in Ecclesiæ propagatione, intellectus eorum fuit evidentia signorum coactus.

III. **De obstinatione voluntatis in dæmonibus** (a. 2[1]). — Obstinatio voluntatis est immobilis adhæsio voluntatis malo semel commisso. Duplex distinguitur : imperfecta et perfecta. Obstinatio imperfecta habetur in hominibus peccatoribus in statu viæ, qui voluntatem habent in malo ita firmatam, ut ex illa nonnisi debiles motus in bonum exsurgant, quique tamen aliquos actus moraliter bonos interdum eliciunt et possunt sub auxilio Dei moventis ad conversionem disponi. Obstinatio autem perfecta dicitur qua quis ita malo adhæret et in malo detinetur, ut a culpa nullatenus exurgere queat nec ullum actum moraliter bonum eliciat. Quocirca illi obstinati nunquam possunt ad pœnitentiam salutarem reverti, sed malum semper eligunt et committunt. Quæ obstinatio non habetur in præsenti vita humana, nam in hominibus viatoribus liberum arbitrium remanet semper mutabile, et gratia divina nulli subtrahitur, ut dicetur infra, de gratia. Certum est de fide omnes damnatos, sive angelos sive homines, ita esse obstinatos in malo ut resipiscere nunquam possint, nam de fide est animas decedentium in peccatum mortali *mox* post mortem ad inferna descendere[2] et pœnas inferni

1. Cf. Commentatores S. Thomæ, in h. l., et Petav., lib. III, c. II et III.
2. Ita concilium Florentinum, decret. pro Græcis, Denzinger, 693.

esse æternas, *nec unquam restitutionem et redintegrationem fore dæmonum aut impiorum hominum*[1].

Ipse Christus Dominus sortem damnatorum ita immobilem exhibet ut nunquam fieri queat transitus de statu pœnæ ad statum solatii : « Et in his inter vos et nos chaos magnum *firmatum* est, ut hi qui volunt hinc transire ad nos *non possint*, neque inde huc transmeare[2]. »

Testimonium hujus fidei certissimæ habetur in *schemate Const. concilii Vaticani* : « Post mortem, quæ est viæ nostræ terminus, *mox* ad Dei tribunal sistimur, ut referat unus quisque propria corporis, prout gessit, sive bonum sive malum *(II Cor.*, v, 10*)* ; *neque ullus post hanc mortalem vitam* relinquitur locus pœnitentiæ ad justificationem[3]. »

Hujus obstinationis duplex assignari potest causa : una extrinseca, ex parte Dei non largientis amplius gratiam, quia tempus viæ elapsum et clausum est ; altera intrinseca, ex parte voluntatis creatæ, quæ semper adhæret malo et Deum vindicem semper odit.

Quæ in præsenti sufficiunt, cætera expendentur in tractatu de *Novissimis*. Verum quæstio hic movetur utrum in dæmonibus obstinatio sit tantum extrinseca, propter subtractionem divinæ gratiæ, an etiam intrinseca, propter inflexibilitatem liberi arbitrii adhærentis immobiliter objecto quod eligit ex perfecta deliberatione, id est post certam cognitionem et liberam determinationem. Primum tenent Scotus, Molina, Toletus, Suarezius, alterum vero Thomistæ communiter cum Angelico Præceptore.

IV. **Conclusio : Post primum peccatum dæmones perfecte sunt obstinati in malo, ex ipsa liberi arbitrii inflexibilitate, ita ut nec tempus nec locum habeant pœnitentiæ.**

Scimus ex revelatione Deum angelis peccantibus non pepercisse, nec ullum ex dæmonibus resipuisse : « Si enim Deus angelis peccantibus non pepercit, sed rudentibus inferni detractos in tartarum tradidit cruciandos, in judi-

1. Ira concilium Constantinop., II, 553, contra Origenistas ; Denzinger, 211.
2. Luc., xxiii, 43.
3. Cf. T. Granderath, *Acta et Decreta, conc. Vaticani*, p. 564, col. 2 ; Frib. Brisg., 1892.

cium reservari[1]. » — « Angelos vero qui non servaverunt suum principatum, sed dereliquerunt suum domicilium, in judicium magni diei, vinculis æternis sub caligine reservavit[2]. » « Neque locus inventus est eorum amplius in cœlo[3]. » Atqui, nisi essent angeli ex natura sua inflexibiles et inconvertibiles, Deus, pro sua misericordia, tempus et locum veniæ eis dedisset, ut dedit hominibus, qui sunt in præsenti vita flexibiles de malo in bonum sicut de bono in malum, et quidam ex angelis misericordia illa usi fuissent ad pœnitentiam. Ergo ex ipso facto censendum est angelos esse naturaliter inconvertibiles.

SS. Patres impœnitentiam dæmonum repetunt ex indole mentis angelicæ, qua fit ut omne peccatum angelorum sit irremediabile, nec ipsis amplius suppetat facultas redeundi ad Deum. « Neque ipse habet liberum arbitrium, ait Augustinus, ad bene faciendum sed ad maximam malevolentiam pœna sui sceleris obduratum[4]. » — « Et de angelis quidem, scribit Fulgentius, hoc disponit et implevit, ut si quis eorum bonitatem voluntatis perderet, numquam eam divino munere repararet[5]. » Huc etiam facit celeberrimum Damasceni effatum : « Hoc enim est hominibus mors, quod angelis casus[6] », quasi nempe anima fieret post mortem inconvertibilis, quia conditionem sortitur angelorum.

Probatur, ratione theologica. Cum Deus universa secundum modum propriæ naturæ gubernat, non debet convertere voluntatem quæ est ex natura sua inflexibilis et inconvertibilis. Atqui voluntas angelica est inconvertibilis ex natura sua, seu ex causa intrinseca. Ergo non debuit Deus, contra naturam agendo, convertere angelos. Prob. min. Vis appetitiva proportionatur cognoscitivæ, voluntasque intellectui, ita quidem ut voluntas adhæreat sicut

1. *II Pet.*, II, 4.
2. Jud., 6.
3. *Apoc.*, XII, 8.
4. S. Augustin., *Epist. CCXVII*, c. III, n. 10 ; *P. L.*, XXXIII, 982.
5. S. Fulgent., *De Fid. ad Petrum*, c. III, n. 30, *P. L.*, LXV, 687.
6. S. Joan. Damasc., lib. II, *Orthod. Fidei*, c. IV ; *P. G.*, XCIV, 878.

intellectus aprehendit et judicat. Sed intellectus angelicus apprehendit immobiliter nec mutat judicium semel pronuntiatum. Ergo voluntas angelica immutabiliter adhæret nec mutat electionem semel habitam.

Explicatur argumentum. Eatenus contingit immutatio in intellectu nostro quatenus ratio discurrit et discurrendo nova invenit motiva, ut reformetur judicium ; at quæ simplici intuitu apprehenduntur, ut prima principia, non mutantur. Atqui angeli omnia apprehendunt uno ac simplici intuitu, nec nova possunt adinvenire motiva, cum subito et perfecte omnia intus legant. Ergo intellectus angelicus non potest mutare quod semel judicavit. — Confirmatur. Ratio cur nos mutabiliter velimus est quia vel ex ignorantia, vel ex passionis impetu, vel ex pravo habitu operamur. Nullum autem horum occurrit in angelis : non ignorantia, quia nullum novum determinationis motivum ipsos latet, quando fuit voluntas post plenam deliberationem determinata ; non passiones vel pravi habitus, qui non concipiuntur in natura spirituali, præsertim quum agatur de primo actu. Ergo nulla invenitur ratio cur angelus voluntatem mutet[1].

V. **Corollarium respectu animæ separatæ.**

Quæ probatio valet etiam pro hominibus damnatis. « Anima separata angelo conformatur, et quantum ad modum intelligendi et quantum ad indivisibilitatem appetitus, quæ sunt causa obstinationis in angelo peccante : unde per eamdem rationem in anima separata obstinatio erit[2]. »

VI. **Dolor est in dæmonibus ; non quidem ut est passio sed ut designat actum voluntatis** (a. 3). — Dolor ut passio oritur ex corpore et eatenus tantum substantiam spiritualem afficit quatenus hæc corpus habet sibi naturaliter unitum. Cum ergo angeli non habeant corpora sibi naturaliter unita, non possunt dolorem animalem pati.

Dolor autem in voluntate est renisus voluntatis ad id

1. Quoad cetera cf. Gonet, disp. XIV, a. 1.
2. S. Thom., qq. *Dispp.*, *De verit.*, q. XXII, a. 11.

quod est et ad id quod non est. Porro dæmones multa vellent esse quæ non sunt et non esse quæ sunt. Ergo.

Ille dolor, seu pœna, est duplex, nempe *damni* et *sensus*. Pœna damni consistit in amissione Dei et in tristitia quæ ex apprehensione tanti detrimenti oritur ; pœna autem sensus est ea quæ per agens extrinsecum infligitur, diciturque per analogiam ad pœnam quam sensus ex nocivo extrinseco patiuntur. Ratio utriusque est quia pœna debet culpæ respondere ; in culpa autem sunt duo, nempe aversio a Deo et conversio ad bonum commutabile : aversioni quidem a Deo respondet pœna damni, seu privatio visionis intuitivæ, conversioni autem ad creaturas respondet pœna sensus, quæ ab agente extrinseco provenit.

Utraque indicatur in forma solemni judicii universalis[1] : « Discedite *a me*, maledicti (pœna damni), in ignem æternum, qui paratus est diabolo et angelis ejus (pœna sensus). »

Quibus verbis enuntiatur eamdem fore hominum damnatorum et dæmonum sortem. Alii etiam textus pœnam sensus dæmonibus adscribunt : « *Rudentibus inferni* detractos in tartarum tradidit *cruciandos*, in judicium reservari[2]. » — « In judicium magni diei, *vinculis æternis* sub caligine reservavit[3]. »

VII. **Quomodo ignis torqueat dæmones. —** Certum est ignem inferni esse *realem*, non metaphorium, ut probatur in tractatu *de Novissimis*, licet de *natura* hujus ignis diversæ tradantur sententiæ. Quæstio porro difficillima est quomodo ignis corporeus possit substantias spirituales attingere ; hinc innumeræ hypotheses[4]. Nonnulli veteres theologi existimabant spiritus ab igne torqueri eo quod ignem apprehendant sibi nocivum. Quæ explicatio nullatenus satisfacit : tunc enim dolor non proveniret ab igne, sed ab apprehensione. Alii ponunt dolorem similem ei quem anima ex adustione corporis patitur ; sed manifestum est hunc esse dolorem *animalem*, qui statum unionis cum corpore supponit nec substantiam incorpoream afficit.

1. MATTH., XXV, 41.
2. *II Pet.*, II, 4.
3. JUD., 6.
4. Cf. S. THOMAS, supplem., q. LXX.

Suarez censet ignem in dæmonibus producere quamdam qualitatem spiritualem *doloriferam*, quæ substantiam angelicam afficit ac deturpat[1]. Verum hæc omnia non conveniunt substantiæ spirituali, quæ in se nullatenus deturpari aut alterari potest. Tenenda est igitur S. Thomæ ejusque discipulorum sententia, quæ docet dæmones torqueri per quamdam *alligationem*, quatenus ignis ut *instrumentum divinæ virtutis*, impedit quominus operentur ubi et quomodo vellent. Scriptura, de facto, describit pœnam dæmonum per modum alligationis : *vinculis æternis*, *rudentibus inferni*. Pœna autem hujus modi est maxime afflictiva, quia dæmones, utpote naturæ præstantissimæ et maxima activitate præditæ, non possunt non dolere eo quod in tanta impotentia detineantur a re vili et inferiori.

Producit igitur ignis aliquid *reale* in dæmonibus, nam illos realiter cruciat et vere ac proprie affligit. Alligatio porro non attingit immediate substantiam, ut putant Salamanticenses, sed potius *activitatem*, et idcirco potentiam, in qua est activitas, intrinsece afficit, et remote tantum substantiam spiritualem[2].

VIII. **De loco pœnali angelorum** (a. 4).— Addit S. Doctor hunc articulum ut explicentur plures textus S. Scripturæ, præsertim S. Pauli, qui exhibet dæmones ut principes vel rectores hujus aeris : « Secundum principem potestatis *aeris hujus*[3]. » — « Adversus principes et potestates, adversus mundi rectores *tenebrarum harum*, contra spiritualia nequitiæ *in cœlestibus*[4]. » Et multorum Patrum, qui cum Augustino putant aerem caliginosum esse quasi carcerem dæmonibus usque ad tempus judicii[5]. Hinc Ecclesia Michaelem exorat ut Satanam aliosque spiritus malignos qui

1. SUAREZ, *De Angelis.*, l. VIII, c. XIV, n. 26 ss.
2. Cf. JOAN. A S. THOMA, *Curs. Theol.*, t. IV, q. LXXIV, n. 13 ; SALMANT., *De Angelis*, t. VIII, Disp. XVIII, n. 69 ; GONET, *De Angelis*, Disp. XIX, a. 2 ; A. MICHEL, art. *Feu*, in *Diction. theol. cathol.* — De his iterum in tractatu *De Novissimis*.
3. *Ephes.*, II, 2.
4. Ibid., VI, 12.
5. Cf. S. AUGUSTIN., *De Genesi ad litter.*, lib. III, c. X ; *P. L.*, XXXIV, 285.

ad perniciem animarum pervagantur in mundo divina virtute in infernum detrudat[1].

Putarunt olim plures sancti Doctores dæmones, licet igni æterno destinatos, nondum esse in infernum detrusos[2]. Quam sententiam adhuc tenet S. Bernardus : « Jam diabolo ignis paratus, etsi nondum ille præcipitatus in ignem, modico adhuc tempore sinitur malignari[3]. » Probabiliorem illam putat S. Bonaventura : « Probabilior censetur sententia dicentium pœnam ignis usque ad novissimum diem illis differri[4]. — S. Thomas vero controversiam solvit : infernus est locus jam debitus dæmonibus ratione suæ culpæ ; sed aer iste caliginosus est eorum locus ratione exercitationis humanæ, ita tamen ut angelorum qui sunt in aere nullatenus diminuatur pœna. Licet prima opinio adhuc sustineatur a Melchiore Cano, Estio, et præsertim a Cajetano[5], sententia tamen S. Thomæ prævaluit, et hodie communiter docent theologi dæmones esse *esse jam in inferno* ; aliquos tamen, propter exercitium hominum, in mundo pervagari ; omnes demum post diem judicii esse in infernum detrudendos.

Esse jam inferno addictos dæmones constat ex analogia hominum damnatorum. De fide est, ex Benedicto XII et ex concilio Florentino, animas decedentium in peccato mortali, secundum ordinationem Dei communem, *ad inferna* descendere[6]. Cum autem eadem sit damnatio dæmonum, imo durior, non est ratio cur animæ sint jam inferno addictæ, non autem dæmones.

Difficultas autem est in explicando quomodo dæmones qui sunt in aere patiantur pœnam sensus.

Quidam veteres, quos forte sequitur Venerabilis Beda[7],

1. Preces jussu LEONIS PP. XIII post missam recitandae.
2. Cf. PETAV., lib. III, c. IV; L. JANSSENS, t. VI, p. 869 ss.
3. S. BERNARD., Sermo I, *in transitu S. Malachiæ*, n. 4 ; *P. L.*, CLXXXIII, 483, 484.
4. S. BONAVENT., *II Sent.*, dist. 6, a. 2.
5. Comment. in *II Pet.*, c. II.
6. DENZINGER, 531. 693.
7. Cf. BED., in *Epist. S. Jacob.*, c. III; *P. L.*, XCIII, 27. Hæc sunt verba BEDÆ : « *Suarum secum ferunt semper tormenta flammarum*, instar febricitantis, qui et in lectis eburneis, et si in locis ponatur apricis fervorem tamen vel frigus insiti sibi langoris evitare non potest. »

putant dæmones, existentes in aere vel per mundum vagantes, secum deferre particulam ignis infernalis ipsos incarcerantis.— « Verum, ut animadvertit Gonet, hæc sententia multiplicat miracula sine necessitate : esset enim miraculum quod ignis ille coram oculis nostris positus non videretur ; miraculum quod existens prope hominem, neque eum combureret neque calefaceret ; miraculum denique quod dæmon secum deferens ignem ingrediatur cubiculum omnino clausum[1]. »

Responderi igitur potest, quod jam animadvertebat S. Thomas junior[2], non requiri in actione instrumentali ignis determinatam distantiam, sicut in actione corporali. Deus, qui est physice præsens igni et physice præsens dæmonibus, potest applicare virtutem instrumentalem ignis in dæmonibus per mundum vagantibus, licet ignis ipse non sit unitus physice dæmonibus ; sicut Deus præsens in anima nostra et præsens in humanitate Christi, applicat nobis virtutem illius instrumentalem, licet humanitas Christi non sit physice præsens animæ nostræ[3].

Digna est etiam quæ attendatur explicatio Goneti : « Ignem elevari ut instrumentum divinæ justitiæ ad alligandos dæmones etiam in aere existentes, ut non possint quæcumque volunt operari, nec esse ubicumque volunt : unde se habent veluti feræ funibus alligatæ, quæ, licet interdum discurrere permittantur, semper tamen incedunt subjectæ funi, et rectori funem tenenti[4]. »

IX. **Quæstio connexa de certa cognitione suæ damnationis, quam habent dæmones**[5]. — De hac certa cognitione hodiedum nulla amplius hæsitatio inter theologos viget. At non semper ita fuit... « Etenim, ut scribit Petavius, fuit hæc eadem antiquorum illorum[6] opinio, qui diabolum ante Domini adventum blasphemare ausum non esse dixe-

1. GONET, loc. cit., n. 61.
2. S. THOM., *II Sent.*, dist. 6, q. I, art. 3 ad 6.
3. Cf. opus nostrum : *La Causalité instrumentale en théologie*, p. 108 ss.
4. GONET, n. 82.
5. L. JANSSENS, op. cit., p. 877, 879.
6. Scilicet S. Justini, S. Irenæi, S. Epiphanii, Isidori Pelusiotæ.

runt, quia nondum sciret damnationem suam. Cum autem ex Christi et Apostolorum sermonibus didicisset æternum sibi ignem esse præparatum, eum a quo se condemnatum intellexerat, Deum blasplemari per suos hæreticos cœpisse[1]. »

Concessimus quidem dæmones nonnisi post resurrectionem et patrata miracula cognovisse mysterium Christi, quasi evidentia signorum coactos (supra, n. II, 5°); sed dæmones cognovisse subito suam certam damnationem manifeste colligitur sive ex ipsa notione mentis angelicæ, quæ nequit tanta ignorantia laborare ; sive ex notione sententiæ divinæ, quæ statim executioni mandatur, sicut scimus *mox* post mortem animas hominum in peccato mortali decedentium ad inferna descendere ; tum ex notione obstinationis in substantia angelica, quæ immobiliter apprehendit et inflexibiliter adhæret ei quod semel elegit.

X. **Pietatis corollarium.** — Quæ hucusque de angelorum peccato et pœna disseruimus, humilitatem maxime suadent nosque ad orationem assiduam movent, qua semper gratiam efficacem ad perseverantiam finalem petamus, ut in hac vita et in futura clamemus : *Mihi adhærere Deo bonum est !*

---

1. PETAV., lib. III, c. IV.

QUÆSTIO ACTAVA

De ministerio Angelorum

Absolutis quæstionibus de angelis in esse naturæ et in esse gratiæ, quoad eorum meritum vel lapsum, gloriam vel pœnam, S. Thomas sermonem interponit de creatura corporali q. LXV-LXXIV, ad de creatura mixta, scilicet de homine, seu composito humano, q. LXXV-CII ; deinde, q. CIII et seqq., de gubernatione divina, cui subduntur et creatura spiritualis et corporalis, et creatura mixta.

In gubernatione autem Deus ministros et cooperatores adhibet, et hinc resumitur tractatus de angelis, sub respectu universaliore, quatenus adhibentur angeli ad executionem divinæ gubernationis. Quæ consideratio de angelorum ministerio tamquam parte *gubernationis* rerum, est pulcherrima et altissima. Ordo itaque *Summæ Theologicæ* est omnino fundatus, logicus et naturalis, perspicuus ac lucidus, et idcirco, quantum possibile est, retinendus in scholis.

Verum, quia jam mos invaluit ut præcipuæ quæstiones de creatura corporali et de homine in Cosmologia et Psychologia absolvantur[1], commoditas consulit ut hæc ultima tractatio de angelis præcedentibus immediate colligetur.

Concurrunt porro angeli ad gubernationem rerum quatenus movent creaturas ; et hinc quæstiones de modo quo angeli movent creaturas spirituales, corporales, et mixtas. Unde fit sermo imprimis de illuminatione et locutione angelorum, q. CVI-CVII ; deinde de bonorum et malorum angelorum ordinatione, seu de hierarchiis et choris, q. CVII-CIX; postea de præsidentia angelorum supra creaturam corpoream, q. CX, ac de actione angelorum in homines,

1. Quæstiones illas de creatura corporali et de homino fuse prosequimur in tribus voluminibus *Cursus Philosophiæ Thomisticæ*, scilicet, vol. II, III, IV, et infra sub respectu theologico.

q. CXI, et consequenter de missione angelorum, q. CXII, ac demum de custodia bonorum angelorum et impugnatione dæmonum, q. CXIII-CXIV.

ARTICULUS PRIMUS

DE ILLUMINATIONE ANGELORUM

AD Q. CVI S. THOMÆ

I. **Notio illuminationis et locutionis.** — Illuminatio est manifestatio veritatis ignotæ, juxta illud Apostoli : « *Omne quod manifestatur lumen est*[1]. » De ratione porro illuminationis intellectualis est ut, manifestando aliquid intellectui alterius, illum perficiat ; et hinc differt a locutione, quæ est tantum manifestatio conceptus proprii, absque actione perfectiva. Plus ergo dicit illuminatio quam locutio.

II. **Doctrina de angelorum illuminatione.** — Est communiter recepta, non solum a D. Thoma, sed a B. Alberto[2], S. Bernardo[3], et a Scholasticis, excepto Durando[4]. Traditur in illis Dionysii libris, qui, saltem a sæculo VI, recepti sunt in Ecclesia. In quibus statuitur hæc regula angelos inferiores illuminari per superiores, et generatim quæ secunda sunt per prima divinas participare illuminationes[5].

Refertur etiam a S. Joanne Damasceno[6] ; nec est prioribus Patribus ignota, nam S. Gregorius Nazianzenus vocat angelum secundum lumen et rivulum primi luminis participationem ac *ministerium illuminationum* habentem[7].

1. *Ephes.*, v, 13.
2. B. ALBERT., *Comment.* in cap. IV *De Cœlesti Hierarchia.*
3. S. BERNARD,. *De Considerat.*, lib. V, c. IV; *P. L.*, CLXXXII, 791 ss.
4. DURAND., *II Sent.*, dist. 11, q. III.
5. *De cœlesti Hierarchia*, cc. IV, VII, VIII, XV; *P. G.*, III, 182, 210, 239 ss.
6. Cf .JOAN. DAMASC., lib. II, *Orthod. Fid.*, c. III ; *P. G.*, XCIV, 872, 873.
7. GREGOR. NAZIANZ., *Orat. XL in Sanct. Baptism.*, v ; *P. G.*, XXXVI, 364.

Expresse traditur a S. Ephraem Syro : « Quum angeli cupiunt cognoscere res Filii, ad eos qui ipsis superiores sunt, quæstiones dirigunt. Sed et angeli supremi nutu Spiritus docentur. Juxta gradus angelorum sunt quæstiones angelorum. Adeo nullus angelus est qui audeat definitos sibi prætergredi limites. Id testatur proprius naturæ ordo, in quo ordo ordinem excipit usque ad Eum qui omnium est corona[1]. »

III. **Ratio theologica** (a. 1). — Illuminare nihil aliud est quam occultam veritatem aliis manifestare et hac manifestatione illorum intellectum perficere. Sed angeli superiores manifestant inferioribus occultam veritatem illosque tali manifestatione perficiunt. Ergo angeli superiores illuminant inferiores. Prob. min. ex resp. ad 1. Qui de rationibus divinorum operum plura cognoscit quam inferior potest inferiori occultam veritatem manifestare. Sed angelus superior plura de rationibus divinorum operum cognoscit quam inferior ; nam angelus superior accipit a Deo veritatem in universali quadam conceptione, quam nequit inferior adæquare, cum intelligat per species minus universales. Ergo angelus superior, suas universaliores species dividendo et multiplicando et intellectui inferiori accommodando, potest veritatem novam vel novum veritatis modum manifestare in triplici quidem gradu quo bonitas Dei diffunditur et quo possunt angeli bonitatem aliis communicare, scilicet naturæ, gratiæ et gloriæ (ad 2).

IV. **De modo quo fiat illuminatio variæ sententiæ.** Triplex refertur sententia[2]. Prima censet hac ratione fieri illuminationem quatenus angelus superior aliquid reale et physicum in intellectu angeli inferioris imprimat : vel novum lumen infundendo, ut existimat Henricus Gandavensis[3] ; vel lumen naturale intensius constituendo ut vult Hervæus[4] ; vel virtutem quamdam intentionalem

1. S. EPHRAEM SYRI, *De Fide hymn.*, apud ASSEMANUM, *Bibliotheca Orientalis*, t. I, p. 100.
2. Cf. Commentatores in h. l., præsertim GONET, disp. XV, a. 2.
3. HENRIC. GANDAV., *quodlib.*, v, q. XV, a. 7.
4. HERVÆRUS, *II Sent.*, dist. 9, q. I, a. 2.

ad modum virtutis instrumentalis communicando, sicut intellectus agens phantasmata imaginationis illustrat, ut tenet Capreolus[1]; vel speciem actus causando, ut tenet Suarez[2]; vel actum secundum, seu ipsam cognitionem in angelo illuminato aliquatenus afficiendo, ut dicere videtur Scotus[3].

Altera sententia illuminationem ita concipit ut angelus superior virtutem suam vel lumen suum conjungat cum virtute et lumine inferioris angeli, efficiendo quodammodo unum intellectionis principium. Ita Bannez et Zumel[4].

Tertia sententia illuminationem explicat per modum magisterii artificiosi, quatenus angelus superior proponit inferiori objectum prius sibi cognitum illudque aptat ad captum angeli inferioris. Ita communius Thomistæ, præsertim Gonet, Billuart, quibus est adhærendum.

V. **Duæ priores sententiæ sunt excludendæ.** — 1° Repugnat ut angelus superior aliquid physicum imprimat in intellectu inferioris. Cum enim intellectio sit actio immanens nec fieri possit in distans vel per intermedium, deberet angelus illuminans esse præsens intra intellectum illuminati. Sed nulla creatura potest intra intellectum alterius illabi. Ergo. Probatur min. Ille solus potest intra intellectum illabi qui dat et conservat esse vel intra terminos essentiæ operatur. Solus autem Deus dat et conservat esse et intra essentiam operatur. Ergo. Creatura quippe operatur immutando extrinsece, ideoque attingit solum accidentia, quæ extrinseca sunt, ipsam autem essentiam non afficit immediate, sed solum indirecte, ratione accidentium externorum. Quocirca substantiam materialem, quæ accidentia recipit externa, potest angelus immutare, sed substantiam spiritualem, quæ non nisi spiritualia sucipit accidentia, non potest angelus naturaliter immutare. Cum enim accidentia hujusmodi intra substentiam subjectentur, nec extrinsecus pateant, deberet operatio creaturæ immediate substantiam attingere, ut accidentia ipsa

1. CAPREOL., *II Sent.*, dist. 11, q. II.
2. SUAREZ, *De Angelis.*, lib. VI, c. XIII.
3. SCOT., *II Sent.*, dist. 9, q. II.
4. In h. l.

immutet. Porro accidentalis operatio nequit substantiam attingere. Ergo nec valet accidentia mere spiritualia afficere et immutare.

Confirmatur. Quæ ad naturam pertinent ille solus potest imprimere qui condit naturam. Sed species intelligibiles et quidquid est physicum in ipsis pertinent ad naturam angelicam, vel ut proprietates, vel saltem ut aliquid connaturaliter debitum. Ergo solus auctor naturæ potest imprimere species vel quidquid est realitatis physicæ in ipsis.

2° Nec etiam unus angelus infundit in intellectu alterius lumen novum. Non supernaturale, ut liquet, cum id soli Deo competat. Nec naturale, nam infusio luminis naturalis ad solum auctorem naturæ pertinet ; cæterum, non sufficeret respectu supernaturalium, de quibus fit illuminatio.

3° Nec satisfacit secunda sententia. Nam conjunctio et unio virtutis et luminis quam illi auctores adstruunt vel aliquid imprimit, et jam recurrunt incommoda primæ sententiæ ; vel nihil, et tunc quomodo intellectus illuminatus fieri possit aptior et virtuosior ?

VI. **Eligitur tertia sententia.** — Ut explicant Thomistæ communiter post S. Doctorem, duo requirit illuminatio, nempe manifestationem veritatis et confortationem intellectus. Sed magisterium artificiosum manifestat objectum et confortat intellectum. Ergo sufficit ad illuminationem. Prob min. Magisterium est quædam explicatio objecti, ac proinde nova objecti manifestatio. Aliunde est quædam confortatio potentiæ. In hoc enim consistit magisterium quod angelus superior, proprias species universaliores dividendo, accommodet atque aptet objectum captui intellectus inferioris. Porro intellectus confortatur quotiescumque objectum ipsius captui proportionatur ; nam tunc objectum menti applicatur in sua intelligibilitate suoque lumine; proprium autem luminis est ut vi sui facultatem corroboret.

Manifestatio et confortatio se tenent ex parte objecti ; sed Deus ipse lumen intrinsecum addit intellectui dum angelus superior alium illuminat objective. Divina quippe providentia sibi debet ut illuminet speciem et intellectum

angeli ad cognoscendum res quando sunt et sicut sunt in seipsis. Ergo, quando angelus superior species suas dividit et manifestat, angelus inferior recipit a Deo lumen ut in propriis speciebus cognoscat rationes novas ac particulares quas angelus superior in suis speciebus inducit, dum illas dividit ac multiplicat.

Quamdiu species angeli superioris remanet universalis, angelus inferior non illuminatur ; at simul ut species dividitur, jam ipsi insunt novæ notiones, seu novi modi, quos angelus inferior poterit in propria specie percipere, vi novi luminis a Deo derivati.

VII. **Unus angelus potest aliqualiter voluntatem alterius movere ex parte objecti, non tamen efficaciter ; ex parte vero potentiæ nullo modo potest** (a. 2). — Ex parte objecti potest movere, quatenus est quoddam bonum appetibile et quatenus ostendit bonum. Non tamen efficaciter, quia nec est bonum universale, nec ostendit bonum universale, quia non ostendit ipsum Deum, sed solus Deus potest suam essentiam ostendere.

Ex parte vero potentiæ, ille solus movet voluntatem qui dat intrinsecam inclinationem voluntati. Sed solus Deus, qui est auctor intellectualis naturæ, inserit voluntati intrinsecam inclinationem. Ergo solus Deus potest movere voluntatem ex parte potentiæ.

Advertatur hic *principium fundamentale* quo probat Angelicus Deum posse movere voluntatem, quia nempe Deus dat virtutem et inclinationem naturalem.

VIII. **Angelus inferior superiorem non illuminat** (a. 3). — Ordo naturaliter inditus substantiis spiritualibus nunquam prætermittitur. Atqui ordo naturalis est ut superior inferiorem, non autem inferior superiorem illuminet. Ergo. Ratio majoris est quia ordo naturalis non debet prætermitti nisi propter ordinem superiorem, qui est ordo gratiæ, ut nempe inserviat ad conversionem vel sanctificationem hominum. Porro prætermissio ordinis qui substantiis spiritualibus debetur non inserviret ad hominum conversionem vel sanctificationem, quum hujusmodi operationes

angelicæ sint nobis occultæ. Ergo talis ordo nunquam debet prætermitti aut immutari.

IX. **Angelus superior inferiorem illuminat de omnibus sibi notis** (a. 4). — Hæc doctrina non est S. Thomæ propria, sed traditur jam a Magistro *Sententiarum*, a S. Gregorio Magno, et a Dionysio, cujus hæc est fere sententia : *Una quæque cœlestis essentia intelligentiam sibi a superiore datam inferiori communicat*[1].

Ratio congruentiæ satisfacit. Quum bonum sit diffusivum sui, quanto magis aliqua participant divinam bonitatem, tanto magis nituntur eam aliis communicare. Atqui inter creaturas angeli sancti maxime divinam bonitatem participant. Ergo maxime nituntur illam communicare, illuminando inferiores de omnibus sibi notis.

Illa porro spectant sive statum gloriæ, sive statum gratiæ, sive statum naturæ. Quoad statum gloriæ, non fit illuminatio respectu beatitudinis essentialis, quæ non est capax augmenti, sed respectu accidentalis, quatenus angeli superiores, qui plura cognoscunt in essentia Dei de rationibus divinorum operum, has rationes cæteris manifestant vel per revelationes extra Verbum, quæ usque ad finem mundi fient (ad 3). Quoad gratiam vero possunt superiores illuminare cæteros de his quæ spectant mysterium .Incarnationis et Redemptionis, seu hominum salutem. Demum quoad statum naturæ, illuminatio non fit circa rerum naturas, aut proprietates, aut effectus necessario consequentes, quia hæc omnibus innotescunt per species inditas ; sed circa ea quæ, licet sint in se ordinis naturalis, non oriuntur tamen a causa necessaria, sed a causa libera et contingenti dependent.

X. **Triplex attenditur in illa operatione respectus : purgatio, illuminatio, perfectio.** — Quæ tria non sunt realiter distincta, sed respectus : purgatio, quatenus innuitur et indicatur terminus *a quo*, illuminatio, quatenus habetur

1. Cf. Petr. Lombard., *II Sent.*, dist. 9 ; S. Gregor. M., Homil. XXXIV, *in Evang.*, n. 11 ; *P. L.*, lxxvi, 1252 et ss ; Dionys. Cœl., *Hierarch.*, c. xv, *P. G.*, 328.

terminus *ad quem*. « Quantum ad remotionem privationis, est purgatio ; quantum ad influentiam luminis, est illuminatio ; sed quantum ad cognitionem consequentem, in quam dirigit lumen sicut in ultimum terminum, est perficere[1]. »

---

1. S. Thom., *II Sent.*, dist. 9, q. I, a. 2.

ARTICULUS SECUNDUS

DE LOCUTIONIBUS ANGELORUM

AD Q. CVII S. THOMÆ

I. **Angelos sibi invicem loqui et testatur Scriptura et ostendit ratio.** — Isaias audit Seraphim qui « clamabant *alter* ad *alterum* : Sanctus, Sanctus, Sanctus[1]. » Apud Danielem exhibetur angelus, qui clamat ad alium, dicens : « Gabriel, fac intelligere istam visionem[2] »; et pariter apud Zachariam, unus angelus egrediebatur et alius egrediebatur in occursum ejus, et *dixit ad eum*[3]... » Epistola S. Judæ introducit Michaelem diabolo loquentem et dicentem : « Imperet tibi Dominus[4]. » Id innuit Apostolus : « Si *linguis* hominum loquar et *angelorum*[5]. »

Ratio quoque id ostendit. Angeli quippe perfectam inter se habent societatem commerciumve spirituale. At spiritualis societas absque mutua et intelligibili conceptuum communicatione institui nequit. Ergo viget inter angelos quædam intellectualis conceptuum communicatio, quæ locutio dicitur.

II. **De modo quo fiat locutio.** — Recurrit controversia jam exposita de illuminatione. Qui enim docent illuminationem fieri per impressionem physicam, id etiam locutioni tribuunt. Juxta Scotum, angelus loquens producit in audiente notitiam sui conceptus ; juxta Suarezium, efformat speciem sui conceptus in intellectu audientis. Quidam veteres cum Durando volebant locutionem fieri per quædam signa, vel sensibilia, quatenus ederentur soni, vel spiritualia.

1. Isai., VI, 3.
2. Daniel., VIII, 16.
3. Zachar., II, 3-4.
4. Jud., 9.
5. *I Cor.*, XIII, 1.

S. Bernardus existimavit angelos habere corpora quædam tenuissima ut possint inter se conversari[1]. Imo nonnulli, quos tamen deridet Durandus, imaginati sunt angelos sibi loqui per characteres quosdam in cœlo exaratos, sicut nos in charta conceptus internos manifestamus.

Thomistæ communiter reponunt locutionem fieri quatenus angelus loquens ordinat suum conceptum ad angelum cui loquitur.

III. **Rejiciuntur priores sententiæ.** — Non fit locutio per impressionem, quia tunc deberet angelus loquens illabi intra intellectum et voluntatem alterius, quod jam impossibile ostendimus. Nec fit per signa ; non quidem sensibilia, quia locutio in angelis est quædam perfectio naturæ spiritualis, quæ non potest a sensibilibus dependere ; nec spiritualia, quia non concipiuntur alia signa spiritualia præter species intelligibiles, et sic efformare signa hujusmodi esset efformare species intelligibiles, quod jam constat repugnare, ex dictis alibi de speciebus inditis.

IV. **Probatur et explicatur sententia D. Thomæ** (a. 1). — Ut angelus alteri loquatur seu manifestet suum conceptum, requiritur et sufficit 1° ut tollatur obstaculum vi cujus conceptus remanebat occultus ; 2° ut audiens reddatur capax audiendi loquentem ; 3° ut servari possit secretum. Sed hæc tria commode præstantur per ordinationem conceptus, prout exponit S. Doctor. Ergo in illa ordinatione consistit locutio angelica. Prob. min. 1° Obstaculum celans angeli conceptum non est, sicut apud nos, grossities corporis, sed voluntas, quæ secreta cordis claudit. At eo ipso quod angelus velit suum conceptum ad alios ordinare, tollitur impedimentum. Ergo conceptus desinit esse occultus. 2° Alter angelus fit capax percipiendi. Ad hoc enim sufficit ut angelus audiens habeat conceptum loquentis in sua specie naturali repræsentatum et ut motionem a Deo recipiat ad attendendum actu. Porro angelus in sua specie naturali repræsentatum habet quidquid ad seipsum spectat ;

1. S. Bernard., *Super Cantic.*, Serm. V et VI ; *P. L.*, CLXXXIII, 798-806.

dum autem angelus loquens ordinat suum conceptum ad alium angelum, id ad audientem pertinet actu ; Deus aliunde, vi sui concursus ordinarii, movet actu angelum ad percipiendum ea quæ ipsum actu spectant, et hinc angelus excitatur ad attendendum actu. 3° Potest servari secretum. Nam, quum ordinatio conceptus a voluntate pendeat, potest unus angelus suos conceptus ad alterum ita ordinare ut nullatenus ad alium spectent, ac subinde remaneant occulti.

V. **Hinc eruitur posse angelum malum in loquendo mentiri.** — Ratio est quia valet suos conceptus ita ordinare ut exprimat se cogitare quæ non cogitat, velle quod reapse non vult. « Potest etiam conceptum quem habet manifestare alteri quoad substantiam, non vero quoad circumstantias ejus : in quibus omnibus actibus mendacium et deceptio in locutione dæmonis inveniuntur[1]. »

VI. **Licet angelus inferior nequeat superiorem illuminare, potest tamen superiori loqui** (a. 2). — Proprium illuminationis est manifestare veritatem ignotam prout hæc pendet a prima veritate, loqui autem est manifestare conceptum prout hic pendet a voluntate loquentis. Atqui manifestare veritatem prout pendet a prima veritate, seu in ordine ad principium quod est Deus fieri debet a solis superioribus, qui debent inferiores ad Deum reducere ; sed manifestare conceptum prout pendet a volutate loquentis fieri potest a quocumque, nam sub hoc respectu volens est primus et supremus. Ergo, licet soli angeli superiores illuminent, quilibet angelus potest alteri, etiam superiori, loqui.

VII. **Angelus Deo loquitur, non quidem active aliquid ignoti communicando, sed quasi passive, vel divinam voluntatem consulendo, vel Dei excellentiam admirando** (a. 3).

Angelos Deo loqui testantur manifeste Sacræ Litteræ dum recolunt angelos pro hominibus orare vel orationes

1. Gonet, disp. XV, a. 3, n. 81.

hominum offerre Domino : « Respondit angelus Domini et dixit : Domine exercituum, usquequo tu non misereberis Jesuralem[1] ? » « Ego obtulit orationem tuam Domino[2]. »

I[a] pars liquet, cum impossibile sit aliquid ignoti communicare illi qui est omnis veritatis et omnis voluntatis principium.

Declaratur II[a] pars. Dicitur aliquis Deo loqui passive qui Dei consulit voluntatem vel admiratur excellentiam, quam nunquam comprehendit et in qua aliquid quasi novi semper detegit. Sed angeli consulere interdum debent divinam voluntatem et ejus infinitam excellentiam mirantur. Unde pulchre animadvertit S. Gregorius M. : « Angeli loquuntur Domino, cum per hoc quod super semetipsos respiciunt, in motum admirationis surgunt[3]. »

VIII. **In locutione angelica nullum impedimentum præstat distantia loci** (a. 4).— Consistit enim locutio angelica in operatione intellectuali, in qua non concurrunt phantasmata, et quæ idcirco a conditionibus loci vel temporis abstrahit. Unde in angelis clamor non est vocis corporeæ, quæ fit propter distantiam loci ; sed significat magnitudinem rei vel magnitudinem effectus (ad 2).

IX. **Locutionem angeli potest unus percipere quin omnes cognoscant** (a. 5). — Locutio quippe angelica non percipitur nisi loquens voluntate libera suum conceptum ordinet ad alterum. At potest angelus, multiplici de causa, conceptum suum ad unum angelum ordinare, quin ordinet ad cæteros. Ergo poterit locutio ab uno percipi, non autem a cæteris.

Illuminatio quidem omnibus communicatur, ut dictum est supra, a. 4, quia respicit principium commune omnibus, cum emanet a prima veritatis regula ; locutio autem restringitur, quia respicit principium unicuique proprium, scilicet voluntatem.

1. Zachar., i, 12.
2. Tob., xii, 12.
3. S. Gregor. M., lib. II; *Moral.*, c. vii ; *P. L.*, lxxv, 560.

ARTICULUS TERTIUS

DE ANGELORUM HIERARCHIIS ET ORDINIBUS

AD Q. CVIII S. THOMÆ

I. **Notio hierarchiæ.** — Quoad nomen hierarchia, est sacer principatus, vel sacrorum principatus, ἱερὰ ἀρχή, vel ἱερῶν ἀρχή. Prout hic usurpatur, describi solet : *Series personarum aliquo modo sacrarum, quæ, sub uno principe vel sub uno regimine, munus habent sacra curandi.* Ipse principatus est quid sacrum, cum sit communicatio quædam divinæ potestatis ; finis est maxime sacer, cum sit assimilatio ad Deum ; personæ sunt aliquomodo sacræ, quatenus sunt subjectum rei sacræ. Importat hierarchia gradus in principatu, ordinemque in dignitatibus et officiis. Quapropter in creaturis irrationalibus, quæ nec principatus nec dignitatis sacræ sunt participes, esse nequit hierarchia. In divinis non potest esse hierarchia, cum inter divinas personas nulla concipiatur subordinatio vel ordo dignitatum ; sed SS. Trinitas est terminus ac finis hierarchiæ ; nam hierarchia ad hoc tendit ut creaturas reducat in Deum unum et trinum, omnium principium et finem[1].

Potest vero in angelis esse hierarchia, cum inter ipsos vigeat ordo dignitatum, sintque gradus superiorum et inferiorum.

In Ecclesia, quæ est societas inæqualis, habetur proprie hierarchia : tum ordinis, quæ constituitur ex episcopis, presbyteris et ministris, divina quidem ordinatione[2] ; tum jurisdictionis, quæ ex Romano Pontifice, Patriarchis, Metropolitis, etc., conflatur, quæque sub hoc respectu est juris ecclesiastici.

In civilibus demum potest aliqua ratione inveniri hierarchia, quatenus est ordo personarum quæ rem aliquomodo

1. Cf. Dionys., *Cœlest. Hierarch.*, c. i ; *P. G.*, iii, 120 ss.
2. Conc. Trid., sess. XXIII, can. 6.

sacram, scilicet dignitatem et potestatem a Deo derivatam, participant ; non tamen sensu proprio, quia personæ illæ non sunt charactere supernaturali insignitæ.

II. **Dari inter angelos quamdam superiorum et inferiorum ordinationem, vel hierarchiam sensu quodam vero, est doctrina fidei.** — Nam Scriptura diversis nominibus angelos nuncupando, munia diversa ipsis attribuit, quæ ordinationem quamdam innuunt, ut archangeli, principatus, virtutes, dominationes. S. Paulus manifeste inducit gradus in angelis dum dicit : « Certus sum enim quia neque mors, neque vita, neque *angeli*, neque *principatus* neque *virtutes*[1]... » Cum igitur principatus dividantur contra angelos, et virtutes contra principatus, debet esse inter illos gradus vel ordinatio ; sicut dum alibi dicitur *archangelus*, insinuatur distinctio in gradu superiori : « In voce *archangeli*[2]. » — « Cum Michael *Archangelus*[3]. » — Quam graduum distinctionem indicare videntur nomina *Cherubim et Seraphim*, quæ passim in Veteri Testamento occurrunt[4].

Esse inter angelos ordinationem seu hierarchiam testantur primi scriptores ecclesiastici. Sic S. Ignatius Martyr alludit ad « *angelicos ordines*, nec non angelorum et *exercituum differentias* ; ac virtutum et dominationum *discrimina* ; thronorumque et potestatum *varietates* ; æonum *magnitudines*, cherubim et seraphim excellentias[5]. »

Ecclesia in liturgia sua ordinationem graduum profitetur, v. g. in Præfatione : « Laudant *angeli*, adorant *dominationes*, tremunt *potestates*... »

III. **Licet fides non determinet QUID et QUOT sint hierarchiæ et ordines, doctrina tamen de tribus hierarchiis et novem choris, seu ordinibus, est omnino fundata et retinenda.** — Patres fatentur se nescire in quo sit reponenda illa diversitas ; unde S. Irenæus exclamat : « Dicant

1. *Rom.*, VIII, 38.
2. *I Thessal.*, IV, 16.
3. JUD., 9.
4. ISAI., IV ; EZECHIEL, X.
5. S. IGNAT., *Trall.*

nobis quæ sit invisibilium natura, enarrent numerum angelorum et ordinem archangelorum, demonstrent thronorum sacramenta, et doceant diversitatem dominationum, principatuum, potestatum atque virtutum[1]. »

Pariter S. Augustinus : « Esse itaque sedes, dominationes, principatus, potestates, in cœlestibus apparatibus, firmissime credo, et *differre inter se aliquid, indubitata* fide teneo. Sed, quo me contemnas, quem magnum putas esse doctorem, *quænam ista sint et quid inter* se differant, nescio[2]. » — « Quid inter se distent... dicant qui possunt, si possunt probare quod dicunt ; ego me ista ignorare confiteor[3]. » — Itaque Patres testantur esse differentias et gradus inter angelos ; sed quid sit illud discrimen vel ordinatio non valent determinare. Nec etiam concordes sunt in enumerandis choris, ut explicabitur art. seq. Attamen illa doctrina est omnino fundata, tum quia Ecclesia, sive in sua liturgia, sive sua praxi et magisterio ordinario, illam agnoscit ; tum quia expresse a S. Gregorio Magno traditur[4] ; tum quia jam in illis Dionysii operibus refertur, quæ a sæculo VI magna auctoritate in Ecclesia gaudent, quasi essent antiquissimæ sententiæ testimonium[5]. Quidquid sit de illorum librorum auctore, doctrina ipsa, videtur esse scientificum quoddam compendium veteris traditionis, quæ forte, ut nonnulli existimant, a D. Paulo exorditur.

In ipsam tamen fortiter invehuntur novatores ; nam Calvinus illam angelorum distinctionem vocat puram garrulitatem falsamque sapientiam, Erasmus autem scholasticorum figmentum sine verbo Dei excogitatum.

Ecclesia nihil definivit ; sed illa doctrina ita communis evasit ut, in concione publica coram Patribus concilii Lateranensis V, sub Leone X, fuerit solemniter exposita et commendata. Sic enim Maximus Corvinus, Episcopus Isernensis, concilium alloquitur : « Cum Deus in principio cœlum et terram creasset, cœlum ipsum in tres principa-

1. S. IREN. *Cont. Hæres.*, lib. II, c. XXI, *P. G.*, VII, 818.
2. S. AUGUSTIN., *Cont. Prisc.*, c. XIV ; *P. L.*, XLII, 678.
3. *Enchirid.*, 58 ; *P. L.*, XL, 259.
4. S. GREGOR. M., *In Evang.* homil. XXXIV, 6, 7 ; *P. L.*, LXXVI, 1249, 1250.
5. *Cœlest. Hierarch.*, *P. G.*, III, 120 ss.

tus, quos *hierarchias* vocant, instituit, ac quemlibet principatum in totidem angelorum *choros* distinxit[1]. » — Licet autem oratio illa non sit professio ipsius concilii, haberi tamen debet tamquam testimonium communis sententiæ in Ecclesia receptæ.

IV. **Tres in angelis esse hierarchias suadent congruæ rationes** (a. 1). — Hierarchia est multitudo seu series personarum aliquomodo sacrarum quæ sub uno principe ordinantur. Atqui in angelis triplex est multitudo sub uno principe ordinata. Ergo triplex est in angelis hierarchia. Major constat ex ipsa notione hierachiæ, in qua *unitas* attenditur ex parte principis, et *multitudo* ex parte personarum, et *ordinatio* personarum sub uno principe. Prob. min. Multitudo sub uno principe ordinata multiplicatur secundum diversos modos quibus ab illo recipit gubernationem. Triplex porro in angelis est modus recipiendi gubernationem divinam. Ergo.

Angeli quippe, substantiæ intellectuales, gubernantur secundum cognitionem, seu illustrationem a Deo derivatam. Jam vero, cum angeli superiores universaliorem habeant cognitionem quam inferiores, triplex est modus recipiendi illustrationem divinam. Rationes enim de quibus illustrantur angeli possunt considerari : vel 1° quatenus procedunt a primo omnium principio, nempe voluntate Dei, et hæc est universalissima cognitio, cui respondet prima hierarchia ; vel 2° prout pendent a causis universalibus, quæ tamen aliquatenus multiplicantur, v. g., si cognoscatur motus solis in legibus creationis, salus Petri in passione Christi, et hæc est cognitio minus generalis, cui respondet secunda hierarchia ; vel 3° prout pendent a propriis causis, ut si cognoscatur motus solis in ipsa solis evolutione, et salus Petri in proprio martyrio, et hæc est cognitio adhuc minus universalis, cui respondet tertia hierarchia.

Exemplo illustratur[2]. Triplex est modus cognoscendi

1. *Maximi Corvini Episcopi Isernensis*, *Oratio* in XII sessione Concilii Later. V, an. 1517, sub Leone X; MANSI, t. XXXII, col. 994.

2. Cf. INNOCENT V, in *II Sent.*, dist. 9, q. unica, a. 3.

regimen alicujus gentis : vel inspiciendo voluntatem principis qui omnia movet ; vel inspiciendo leges et consuetudines generales quibus tota gens regitur ; vel denique inspiciendo leges et consuetudines speciales quibus singula loca reguntur. Ita triplex est modus regimen divinum cognoscendi : 1° intuendo illud in voluntate divina ; 2° in causis et legibus universalibus, 3° in causis propriis. Et juxta triplicem hunc modum triplex constituitur in angelis hierarchia[1].

Confirmatur. Hierarchia in angelis attenditur secundum actionem intellectualem, quæ est *purgare*, *illuminare*, *perficere*, et idcirco tot sunt hierarchiæ quot sunt modi actionem illam habendi. Porro triplex est modus : 1° a Deo solo purgari, illuminari et perfici, et purgare illuminare, ac perficere inferiores ; 2° purgari, illuminari et perfici a superioribus angelis, et purgare, illuminare ac perficere inferiores, 3° purgari, illuminari, perfici a superioribus, et purgare, illuminare, ac perficere homines tantum. Itaque prima hierarchia *illuminat aliam*, *at non illuminatur ab alia*, sed a solo Deo ; secunda et *ab alia illuminatur et aliam illuminat*, tertia *ab alia illuminatur*, *sed aliam non illuminat*, nisi humanam.

Prima Deo assistit ; secunda rebus cæteris præest ; tertia exequitur.

V. **De ordinibus angelorum** (a. 2 et 6). — Ordo potest sumi dupliciter : 1° pro generali ordinatione sub se comprehendente diversos gradus, et sic non distinguitur ab hierarchia ; 2° pro gradu sub ista ordinatione contento, et hac ratione ordines ab hierarchiis discriminantur, ita ut in singulis hierarchiis sint plures ordines ; quo sensu ordines communius dicuntur *chori*.

Novem porro esse angelorum choros est traditio antiquissima. S. Gregorius M. illos sic enumerat : « Novem angelorum ordines diximus, quia videlicet esse, testante sacro eloquio, scimus angelos, archangelos, virtutes, potestates, principatus, dominationes, thronos, cherubim atque

1. Agitur de connaturali modo cognoscendi, nam per visionem beatam angeli omnes cognoscunt res in ipso Deo.

seraphim. » — Quam enumerationem ex Scripturis deducit[1]. Dionysius eundem numerum tradit, sed aliter disponit, ita ut sit ista divisio : angeli, archangeli, principatus ; potestates, virtutes, dominationes ; throni, cherubim et seraphim[2]. Non est itaque dispositio in omnibus certa : quoad duos primos et duo ultimos, est fixus ordo, quoad cæteros choros aliquatenus variatur apud scriptores ecclesiasticos.

Ratio congrua dispositionis hæc assignari potest ex doctrina S. Thomæ (a. 6). In suprema hierarchia, quæ Deo assistit seraphim, cherubim et throni ; in secunda, quæ rebus creatis præest, dominationes, virtutes et potestates ; in tertia, quæ executioni mandat, principatus, archangeli et angeli. In qua dispositione seraphim, quæ sunt ardor, habent affinitatem cum Spiritu Sancto, qui est amor in Trinitate et terminus Trinitatis ; dominationes, quæ sunt principium secundæ hierarchiæ, habent affinitatem cum thronis, qui sunt terminus primæ hierarchiæ et judicia Dei exercent ; principatus, qui sunt initium tertiæ hierarchiæ, affinitatem habent cum potestatibus, quæ sunt terminus secundæ hierarchiæ. Dispositio tamen S. Gregorii congruitatem habet, ut explicat Angelicus, a. 6. Hinc Doctores alii Dionysio, alii Gregorio adhærent[3].

VI. **Fundamenta positiva hujus divisionis.** — Nomina novem ordinum ex Scripturis colliguntur. *Seraphim* ex Isaia : « *Seraphim* stabant... Et volavit ad me unus de *Seraphim*[4]. » Cherubim ex *Genesi* et ex Ezechiele[5]. Verum quæstio est utrum nomina illa designent speciales ac distinctos ordines, seu choros.

S. Paulus ad *Coloss.* nominat quatuor ordines : « Sive

1. S. GREGOR. M., *Homil. XXXIV*, 6, 7; *P. L.*, LXXVI, 1249, 1250.
2. *Cœlest. Hierarch.*, cap. VII, VIII et IX ; *P. G.*, III, 205 ss.
3. Dispositionem DIONYSII amplectuntur S. JOANNES DAMASCENUS, *De Fid. Orthod.*, lib. II, c. III ; *P, G.*, XCV, 873 ; multi recentiores, dispositionem autem S. GREGORII sequuntur : S. ISIDORUS HISPALENSIS, *Sent. I*, 10, 15; *P. L.*, LXXXIII, 555; S. BERNARDUS, *De Consid.*, lib. V, c. IV ; PETRUS LOMBARDUS, *II Sent.*, dist. 9, a. 1.
4. ISAI., VI, 2. 6.
5. *Genes.*, X, 3 ; EZECH., XXVIII, 14.

throni, sive *dominationes*, sive *principatus*, sive *potestates*[1]. » Alibi addit *virtutes*. « Supra omnem *principatum* et *potestatem*, *virtutem* et *dominationem*[2]. » Mentionem facit archangeli in *I Thessal.* : « In jussu, et in voce *archangeli*[3]. » Quem etiam recolit epistola S. Judæ : « Cum Michael *Archangelus*[4]. » — *Angeli* etiam sensu speciali nominantur prout efformant ordinem ab aliis, v. g. principatibus et potestatibus, distinctum : « Neque *angeli*, neque *principatus*, neque *potestates*[5]... » Septem igitur enumerantur a S. Paulo ordines : *angeli*, *archangeli*, *principatus*, *potestates*, *virtutes*, *dominationes*, *throni*. Quibus si addantur ex Veteri Testamento *Cherubim* et *Seraphim*, novem recensentur nomina ordinum angelicorum.

Non intendisse autem Paulum enumerare omnes ordines eruitur ex eo quod addit : « Et omne nomen, quod nominatur, non solum in hoc sæculo, sed etiam in futuro[6] », quasi innueret alios esse cœlestes ordines, quibus nominandis impar est humana locutio. Quapropter multi Patres animadvertunt enumerationem Pauli non esse completam, præsertim Origenes, Chrysostomus, Hilarius, Hieronymus, Theodoretus[7].

Plerique Patres recensent septem ordines, omissis *cherubim* et *seraphim*, quia forte isti chori manifeste ponuntur in Scripturis. Quidam numerant octo, ut Gregorius Nyssenus, Basilius, Seleucensis[8]. S. Gregorius Nazianzenus, præter novem ordines consuetos, addit *splendores* et *ascensiones* [9]; at non constat utrum isti duo posteriores ordines ponantur ut realiter distincti a cæteris. Novenarius nume-

1. *Coloss.*, I, 16.
2. *Ephes.*, I, 21.
3. *Thessal.*, IV, 16.
4. JUD., 9.
5. *Rom.*, VIII, 38.
6. *Ephes.*, I, 21.
7. ORIGEN., *De princip.*, lib. I, c. V ; *P. G.*, XI, 157 ; S. CHRYSOST., *Cont. Anom.*, IV, 2; *P. G.*, XLVIII, 729; S. HILAR., *in Ps.* CXXXV, 10; *P. L.*, IX, 774; S. HIERONYM., *in Ephes.*, I, 21, *P. L.*, XXVI, 461 ; THEODORET., *in Ps.* CIII ; *P. G.*, LXXX, 1692.
8. S. GREGOR. NYSSEN., *In Cantic.*, XV ; *P. G.*, XLIV, 110 ; S. BASIL. SELEUC,. *Orat.*, XXXIX, 2; *P. G.*, LXXXV, 429.
9. S. GREGOR. NAZIANZ., *Orat.*, XXVIII, 31; *P. G.*, XXXVI, 72

rus antiquissima traditione asseritur. Jam S. Ignatius Martyr ponit novem ordines, ita quidem ut loco *archangelorum* et *principatuum* ponat *exercitus* et *æones*[1]. S. Cyrillus Hierosolymitanus testatur *novem* ordines admitti ab Ecclesia sua, qui sic disponuntur : *angeli, archangeli, virtutes, dominationes, principatus, potestates, throni, cherubim* et *seraphim*[2]. A S. Chrysostomo novem quoque recensentur : *angeli, archangeli, virtutes, throni, dominationes, principatus, potestates, cherubim* et *seraphim*[3].

VII. **Quid concludendum.** — Ut jam monuimus, licet fides non determinaverit *quid* sint et *quot* sint angelici chori nec *dispositio* ordinum sit in omnibus fixa, non est recedendum a communi doctrina de novenario angelorum numero, quæ jam manifeste traditur S. Ignatio, Martyre, S. Cyrillo Hierosolymitano et S. Chrysostomo, quæque a temporibus Dionysii et Gregori Magni in utraque Ecclesia, Occidentali et Orientali, invaluit.

Nulla est definitio ; sed sacra liturgia numerum illum sancivit : Præfatio, quæ est quid in liturgia solemnius, commemorat *angelos, archangelos, dominationes, virtutes, potestates, thronos, cherubim* ac *seraphim* ; in festo autem omnium Sanctorum novem chori enumerantur : « *Angeli, archangeli, throni* et *dominationes, principatus* et *potestates, virtutes* cœlorum, *cherubim* et *seraphim*, intercedite pro nobis. »

Rem suadet ratio S. Thomæ (a 2). Hierarchia est multitudo perfecta. Omnis autem multitudo perfecta reducitur ad tres ordines, primum nempe, medium et finem, quod apparet etiam in civilibus, in quibus reperiuntur optimates, medii, seu cives honorabiles, et vulgus. Ergo convenit in qualibet hierarchia tres esse ordines, omnesque simul novem.

VIII. **Cætera quæsita de ordinibus.** — Plures sunt in quolibet ordine angeli ; tum quia Scriptura ordines de-

1. S. Ignat., *Trall.*
2. S. Cyrill. Hierosol., *Catech.*, XXIII, 6 ; *P. G.*, XXXIII, 111.
3. S. Chrysost., *Homil. XV in Genes.*, 5 ; *P. G.*, LIII, 44.

signat in plurali, tum quia ordines distinguuntur secundum officia, quæ sunt multa (a. 3). — Distinctio hierarchiarum et ordinum est dispositive a natura angelica, quæ diversimode recipit divinam gubernationem ; sed est completive a gratia, a qua præstatur finis ultimus, in ordine ad quem distinguuntur hierarchiæ et chori (a. 4). Angelici ordines convenienter nominantur ex eorum spiritualibus perfectionibus et officiis : Dionysius quidem exponit nomina secundum perfectiones angelicas, Gregorius autem secundum officia (a. 5). Legatur littera S. Thomæ. — Ordines angelorum remanebunt post judicium quoad diversitatem graduum naturæ et gratiæ et gloriæ, quia hæc diversitas semper persistit ; quoad officia vero cessabunt ut sunt *ad* finem, remanebunt autem ut sunt *in* fine, eo modo quo militantium officia remanent in triumpho (a. 7). Homines electi assumuntur ad ordines angelorum, non secundum naturæ gradum, quia semper remanebit distinctio naturæ angelicæ ab humana ; neque secundum ministeria, quia animæ sanctorum de lege communi non mittuntur in ministerium ; sed secundum gratiam et gloriam, ita ut in quolibet ordine sint aliqui homines, et ita angelis et homines unam societatem beatam, seu triumphantem Ecclesiam, efforment. Ratio est quia per gratiæ donum possunt homines tantam gloriam mereri ut angelis æquentur secundum singulos angelorum gradus (a. 8).

Sic ruinæ angelorum per homines reparantur ; attamen probe notanda sunt quæ animadvertit alibi S. Thomas : « Non est principalis finis creationis hominis reparatio ruinæ angelicæ, sed quædam utilitas consequens[1]. » — « Homo non est simpliciter factus propter reparationem ruinæ angelicæ, sed propter fruitionem Dei et perfectionem universi, etiamsi nunquam fuisset ruina angelica[2]. »

IX. **De hierarchiis et ordinibus in dæmonibus** (q. CIX). — Remanent inter dæmones ordines secundum gradum, quia naturalia in dæmonibus permanserunt integra ; non autem secundum gratiam, quæ fuit totaliter amissa (a. 1).

1. In *II Sent.*, dist. 3, a. 1 ad 3.
2. QQ. Dispp. *De Malo*. q. XVI, a. 4 ad 16.

— Hinc datur inter dæmones naturalis prælatio ; quia, cum actio sequatur naturam, oportet ut actiones inferiorum dæmonum actionibus superiorum subdantur. In his qui subduntur est coactio et odium, in his qui præsunt miseria, juxta effatum : *Præesse in malis est maxima miseria* (a. 2). — Non datur inter dæmones illuminatio proprie dicta ; nam hæc est manifestatio veritatis in ordine ad Deum, a qua manifestatione abhorrent dæmones (a. 3).

Angeli boni habent prælationem super malos (a. 4). Id testatur Scriptura, nam Raphael *ligavit* dæmonem in deserto superioris Ægypti[1], et pariter angeli *ligant* diabolum per annos mille[2]. — Homines sancti prælationem etiam habent super dæmones, ut ex vitis sanctorum constat, et ut testatur Scriptura : « Ecce dedi vobis potestatem calcandi supra serpentes et scorpiones, et super omnem virtutem inimici ; et nihil vobis nocebit[3]. » Creaturæ enim quæ sunt Deo propinquiores habent prælationem super alias ; quia ordo prælationis procedit originaliter a Deo et a creaturis participatur secundum quod Deo magis appropinquant. Boni autem angeli vel sancti homines sunt Deo propinquissimi. Ergo dæmonibus imperant.

Hinc pietatis corollarium : Conemur magis ac magis Deo per gratiam et charitatem assimilari, ut possimus calcare super omnem virtutem inimici.

---

1. Tob., viii, 3.
2. *Apoc.*, xx, 2.
3. Luc., x, 19.

ARTICULUS QUARTUS

DE ANGELORUM PRÆSIDENTIA SUPER CREATURAM CORPORALEM ET ACTIONE IN HOMINES

AD Q. CX ET CXI. S. THOMÆ

I. **Constans omnium populorum traditio.** — Angelos ad mundi gubernationem a Deo adhiberi est traditio universalissima, omnibus populis, etiam ethnicis, communis. Illam testantur philosophi, Plato et Aristoteles[1], quorum opiniones refert S. Thomas, a. 1, ad 2 et 2. Imo gentiles singulis rebus, nempe fontibus, nemoribus, fluviis, singula numina præposita credebant. Licet fuerit in multis traditio deturpata, non est tamen in omnibus falsa, et forte a primitativa revelatione derivatur.

II. **Testimonia scripturistica.** — Clarissime testatur Sacra Scriptura opera Dei inter homines mediantibus angelis adimpleri, et præsertim mirabilia divina erga populum Israeliticum, revelationemque mosaicam, ac cætera quæ ordinationem legis spectant[2]. Frequenter mentio fit spirituum quos Deus mittit in omnem terram ; unde apud Zachariam de angelis dicitur : « Hi sunt quos misit Dominus ut perambulent terram[3]. » Huc etiam faciunt quæ tradit Ezechiel de quatuor animalibus thronum Dei deferentibus per omnem terram[4] ; quod innuit gubernationem divinam per angelos deferri. Pariter visio celeberrima Jacob de scala per quam ascendunt et descendunt angeli[5], denotat angelos ad hujus mundi gubernationem adhiberi.

1. Cf. Aristot., *III Metaphys.*, text. 44, et *XII Metaphys.*, text. 34.
2. Cf. *Act.*, vii ; *Gal.*, iii, 19 ; *Hebr.*, ii, 2.
3. Zachar., i, 10.
4. Ezechiel, i.
5. *Genes.*, xxviii, 12.

S. Paulus recolit resurrectionem fore in *voce archangeli*[1]; in *Apocalypsi* exhibentur angeli jussa Dei perficientes in hoc mundo[2].

III. **Testimonia SS. Patrum**: — Ex una parte sancti Doctores confutant errorem gnosticorum, qui fingebant mundum coporeum non esse a Deo immediate creatum, sed a quibusdam angelis, seu æonibus, qui propterea *demiurgi* appellati sunt. Hinc Patres Apologetæ, Justinus, *Dialog. cum Tryph.*, Tertullianus, *Adv. Marcionem*, Irenæus, *Cont. Hæreses*, et ipse Augustinus late ostendunt omnia esse a Deo creata nec posse angelos ullatenus creare[3]. Aliunde Patres asserunt angelis commissam esse hujus mundi curam. S. Justinus putat omnia quæ sub cœlo sunt ab angelis gubernari[4]. Athenagoras recolit actionem angelorum circa materiam[5]. Origenes vult angelos præsidere aeri, igni, et singulis elementis, animalibusque ac plantis[6]. S. Epiphanius pariter putat angelos præesse nubibus, pluviæ, grandini, fulguri, etc.[7]; S. Chrysostomus quoque testatur ab angelis custodiri universum, gentes, inanimata, solem et lunam, mare ac terram[8]. Eandem doctrinam confirmant textus S. Augustini et S. Gregorii M., quos citat S. Thomas, hic a. 1, *Sed Contra*. S. Thomas exponit rationem congruam : Potestas inferior per potestatem superiorem regitur. Ergo convenit ut virtus creaturæ corporalis, quæ est inferior, regatur et gubernetur per virtutem creaturæ angelicæ, quæ est superior.

IV. **Quousque extendatur angelorum regimen circa creaturam corporalem**: — Non potest ex revelatione determinari. Probabile est singulis rerum speciebus præfici singulos angelos, ut conservationi rerum consulant (ex resp. ad 2 et 3). Ita Patres, citati, præsertim Origenes, S. Augustinus, S. Gregorius M. Putat insuper Gregorius illam præsidentiam ad ordinem *virtutum* proprie per inere.

Ratio congrua est quia providentia Dei specialiter ea curat quæ perpetuo manent et ad perfectionem universi per se concurrunt. Hujusmodi autem sunt species rerum corporalium, et individua humana, quæ ratione animæ habent incorruptibilitatem et uni speciei æquivalent. Debet itaque Deus de speciebus et de individuis humanis specialiter curare ; quod quidem optime præstatur, si singulis singuli angeli præficiantur.

Non debet quidem illa præsidentia supra modum extolli, vel ita explicari, ut putetur leges naturæ non esse fixas et immutabiles, vel cum illi excessibus quos ponebant plures veteres ex libro pseudo *Enoch*. Quo sensu merito deridet illam opinionem S. Hieronymus[1]. Verum legitimo sensu potest retineri, quatenus inferiora per superiora, ex divina ordinatione, gubernentur.

V. **Qua ratione angeli agant in materiam** (a. 2). — Materia non obedit angelis ad nutum, ita ut possint formam in materiam inducere. Id enim quod fit est simile facienti. Sed id quod fit per introductionem formæ est compositum. Ergo id quod inducit formam in materiam est compositum, vel id quod habet virtutem compositi. Deus quidem habet virtutem compositi ; non autem angeli, quia compositum materiale non continetur in angelis *virtualiter*, sed tantum *intelligibiliter*.

Verum, adhibendo media naturalia, angeli producere possunt effectus mirabiliores respectu nostri, quippe qui virtutes naturales melius cognoscunt, et creaturis inferioribus utendo tamquam instrumentis, possunt effectum præstantiorem inducere, quam non eliceret creatura corporalis sibi relicta.

VI. **Corpora possunt ab angelis moveri quoad motum**

1. *Thessal.*, IV, 16.
2. *Apoc.*, c. VII, ss.
3. Cf. S. AUGUSTIN., lib. IX, *De Genesi ad litt.*, cap. XV ss, et *De Civit. Dei.*, lib. XII, c. XXIV, XXV ; *P. L.*, XXXXIV, 403, et XLI, 373, 374.
4. S. JUSTIN., *Apol.* II, 5 ; *P. G*, VI, 432.
5. ATHENAGOR, *Leg.* 24 ; *P. G.*, VI, 915. *In Num.*, hom. XIV, 2.
6. ORIGEN., *In Jerem.*, hom. X, 5; *Cont. Cels.*, VIII, 57 ; *P. G.*, XI, 1604 ; XII, 680 ss.; XIII, 365.
7. S. EPIPHAN., *De mens. et pond.*, 22 ; *P. G.*, XLIII, 276.
8. S. CHRYSOST., apud PHOTIUM.; *P. G.*, CIV, 264.

1. Cf. S. HIERON., *In Habac.*, I, 14 ; *P. L.*, XXV, 1286.

localem (a. 3). — Innumeris testimoniis S. Scripturæ constat : angelus apprehendit Habacuc capillo capitis sui et in Babylonem transtulit[1]; Christus Dominus passus est se moveri a diabolo et transferri in sanctam civitatem[2] ; Philippus translatus est ab angelo et inventus est in Azoto[3]. Ratio est quia natura inferior in sui supremo attingitur a natura superiori. Porro natura corporalis est inferior spirituali, et inter motus corporeos localis est supremus. Ergo motus iste debet attingi ab infimo superioris, ita ut corpus a substantia spirituali moveatur.

Angelus autem non movet sicut anima humana, quæ, utpote forma corporis, non potest alia corpora movere nisi mediante proprio ; sed movet angelus tamquam motor extrinsecus ; qui, cum non sit alligatus alicui corpori, potest omnia localiter movere.

VII. **Miracula facere non possunt angeli virtute propria ; sed solum ut instrumenta divinæ potentiæ.** — Constat ex ipsa notione miraculi, quod est effectus excedens totius naturæ vires. Instrumentaliter autem possunt triplici modo cooperari : 1° miraculum precibus impetrando ; 2° materiam disponendo ut miraculum fiat ; 3° aliquid agendo simul cum Deo, sicut colligendo pulveres in resurrectione communi.

Notetur responsum S. Thomæ ad 2, de modo quo magi, et sancti et mali christiani faciant mirabilia : magi *per privatos contractus*, seu pactum initum cum diabolo ; sancti per *publicam justitiam* ; mali autem christiani per *signa publicæ justitiæ*, sicut invocando nomen Christi, vel exhibendo aliqua sacramenta.

VIII. **Homines per angelos illuminantur** (q. CXI, a. 1). — Scriptura recolit ac narrat revelationes hominibus per angelos factas. « Ecce ego mittam angelum meum... observa eum et *audi vocem* ejus[4]. » Angelus Raphael Tobiæ multa

1. DANIEL., XXXV.
2. MATTH., IV.
3. *Act.*, VIII, 39-40.
4. EXOD., XXIII, 20-21.

revelavit[1]. Angeli illuminant Danielem : « Et audivi vocem viri... et clamavit et ait : « Gabriel, fac *intelligere* istam visionem. Et venit, et ait : *Intellige*, fili hominis[2]. » In Novo Testamento angelus multa nuntiat, Zachariæ, B. Virgini, B. Joseph, etc.[3].

Ordo divinæ Providentiæ id habet ut inferiores per superiores gubernentur et perficiantur, ac proinde ut homines, qui natura sunt angelis inferiores, perfectionem suam præsertim intellectualem mediantibus angelis acquirant.

Modus autem illuminationis duplex esse potest : visibiliter quidem, sive per apparitionem in corpore assumpto, sive aliter ; invisibiliter autem, illuminando intellectum modo suo ; id est proponendo veritatem captui hominis et nostrum intellectum confortando. Id autem præstat angelus, non quidem intra intellectum illabendo, nec conceptum intelligibilem manifestando, sicut fit illuminatio in angelis, sed excitando et producendo in *imaginatione phantasmata*, ex quibus intellectus agens species intelligibiles eruat. Cum enim valeat angelus imaginationem movere, potest efficere ut in illa exsurgant novæ species sensibiles, magis aptæ, ut ex illis abstrahantur species intelligibiles, quibus veritas perfectius exhibeatur.

IX. **In voluntatem directe agere non possunt angeli, illam interius inclinando ; sed aliqualiter possunt illam movere, sive proponendo objectum sive suadendo, sive passiones concitando ; quin tamen possint efficaciter illam trahere** (a. 2).

Sæpius jam ostensum est nihil posse intra voluntatem operari nisi det voluntati esse et conservari, ita ut ejusdem sit movere voluntatem interius et dare voluntati inclinationem interiorem, Id autem non potest esse nisi ab eo qui est voluntatis auctor, scilicet a Deo. Si vero creatura moveret interius voluntatem, jam non esset actus ab intrinseco, nec idcirco voluntarius.

1. TOB., V SS.
2. DANIEL, VIII, 161.
3. MATTH. I et II ; LUC., I.

At potest angelus sensibus, sive externis sive internis, objectum alliciens proponere, et indirecte voluntatem ad illud appetendum suadere. Quia etiam voluntas inclinari interdum potest per appetitum sensitivum et passiones, potest angelus, systema *nerveum* et *sympathicum* movendo, humoresque dirigendo, passionesve concitando, remote in voluntatem influere. Non tamen efficaciter ; neque ex parte objecti, quia solum bonum universale valet voluntatem necessario trahere ; neque ex parte passionum, quia voluntas potest illis resistere, et, si turbaretur totaliter voluntas ex parte systematis nervei, jam actus non esset voluntati proprius, sed ab extrinseco impositus ; nec ex parte subjecti, quia solus Deus potest physice facultatem ad actum applicare.

X. **Imaginationem hominis potest angelus, sive bonus sive malus, virtute sua naturali movere** (a. 3). — Quidquid causatur ex motu locali subest naturali virtuti angeli ; constat enim angelos, qui non sunt corporibus alligati sed corporibus superiores, posse movere localiter corpora. Porro, utendo motu locali, sive in systemate nerveo, sive in systemate magni sympathici, sive in humoribus ac toto corpore, possunt efficere angeli ut exsurgant phantasmata et ope phantasmatum visiones imaginariæ in phantasia. Quia tamen debent uti virtute naturali phantasiæ, non possunt nisi ea educere ad quæ imaginatio est in potentia : unde non valent imprimere aliquam formam imaginariam nullo modo per sensum prius acceptam, efficiendo ut cæcus imaginetur colores (ad 2). Debent igitur ita movere organismum ut processu psychologico efformentur in phantasia species sensibiles.

XI. **Sensus humanos possunt angeli virtute sua immutare** (a. 4).

Dupliciter contingit sensus immutari : 1° ab exteriori, nempe ab objecto sensibili ; 2° ab interiori, scilicet perturbatis motibus qui ex systemate nerveo vel systemate magni sympathici dependent. Jam vero possunt angeli sensus immutare ex parte objecti, præsentando corpus

vel a se vel a natura formatum ; et ab interiori, agendo in organismum, motum sanguinis, cordis vel cerebri perturbando, et hinc actus consuetos sensuum impediendo. Unde angeli qui subverterunt Sodomam percusserunt Sodomitas cæcitate[1] ; et simile legitur de Syris, quos Elisæus duxit in Samariam[2].

---

1. *Genes*, XIX, 2.
2. *IV Reg.*, VI, 17-20.

ARTICULUS QUINTUS

DE MISSIONE ANGELORUM

AD Q. CXII S. THOMÆ

I. **Doctrina fidei.** — Angelos in ministerium mitti fere omnes sacri eloquii paginæ testantur. Quæstio quidem esse potest utrum *singuli* mittantur et *quinam* mittantur ; sed mitti generatim angelos est de fide. Sufficiat aliquot textus recolere : « Ecce ego *mittam* angelum meum, qui præcedat te[1]. » — « Tempus est ut revertar ad eum qui *misit* me[2]. » — « Deus meus *misit* angelum suum et conclusit ora leonum[3]. » — « Rogabant Dominum... ut bonum angelum *mitteret* ad salutem Israel[4]. » — « *Missus* est angelus Gabriel a Deo[5]. » — « *Mittet* Filius hominis angelos suos[6]. »

Patres communiter asserunt *proprium* esse naturæ angelorum ut mittantur : ita præsertim Eusebius, Athanasius, Gregorius Nyssenus, Hieronymus[7].

Simul recolit Scriptura angelos, etiam dum mittuntur, non carere divina visione. « Angeli eorum (scilicet parvulorum, ad quos angeli mittuntur) *semper vident* faciem Patris, mei, qui in cœlis est[8]. » Quod S. Thomas ita explicat hic. ad 1 : « Quando actu non est in cœlo empyreo, nihil ejus dignitati substrahitur, sicut nec regi, quando non sedet in regali solio, quod congruit ejus dignitati. »

1. *Exod.*, XXIII, 20.
2. TOB., XII, 20.
3. DANIEL., VI, 22.
4. *II March.*, XI, 6.
5. LUC., 26.
6. MATTH., XIII, 41.
7. Cf. EUSEB., *Præpar. Evang.*, VII, 16 et *Demonst. Evang.*, III ; *P. G.*, XXI, 553, et XXII, 193 ; S. ATHANAS., *Cont. Arian.*, Orat. III, 12 ; *P. G.*, XXVI, 318 ; S. GREGOR. NYSSEN., *Cont. Eunom.*, I ; *P. G.*, XLV, 368 ; S. HIERON., *In Isai.*, VI, 6 ; *P. L.*, XXIV, 96.
8. MATTH., XVIII, 10.

II. **Ratio theologica** (a. 2). — Ille mitti dicitur qui ab aliquo procedit et incipit esse vel simpliciter ubi nullatenus erat, vel saltem novo modo ubi prius aderat. Atqui angeli a Deo ita procedunt ut esse incipiant ubi non erant. Ergo angeli mittuntur a Deo. Major est ipsa notio missionis, quippe quæ importat 1° *egressionem* missi a mittente, vel per realem dependentiam, vel per modum ordinis ; et 2° habitudinem ad locum vel personam, tamquam ad terminum *ad quem*. Fit autem missio vel per consilium, vel per imperium, vel per simplicem originem, qua ratione Pater in divinis mittit Filium, Paterque et Filius mittunt Spiritum sanctum. — Prob. min. Invenitur in angelis egressio missi a mittente, scilicet a Deo, quæ quidem fit per imperium. Incipiunt autem angeli esse ubi prius non erant : nam, cum angeli sint in loco per contactum virtutis et eorum virtus sit finita nec possit pluribus locis adæquatis simul applicari, incipiunt simpliciter esse ubi prius non aderant, dum ibi virtutem suam applicant. Quia vero mittuntur per imperium, ut jussa Dei adimpleant, recte dicuntur mitti in ministerium Deo exhibendum.

III. **Utrum omnes angeli mittantur** (a. 3). **Diversæ Patrum et theologorum sententiæ.** — Ante Dionysium et S. Gregorium Magnum Patres communiter asserunt angelos omnes, nullo adhibito discrimine, in ministerium mitti[1] ; quod etiam de *Seraphim* dicunt S. Ambrosius ac S. Curillus Alexandrinus[2]. Testatur pariter S. Basilius angelos etiam si digni sint, qui throno Dei assistant, in ministerium mitti[3]. Verum illi Patres non expresse indicant in quo missio consistat. Dionysius autem distinctionem invexit, quam illi forte non excludunt : missione quidem *interna*, quæ fit per illuminationem, omnes angeli mitti dicuntur, sed missione *ad extra* superiores angeli nunquam mittuntur[4]. S. Gregorius Magnus existimat pariter angelos

1. Cf. Patres jam cit.
2. S. AMBROS., *De Spiritu Sancto*, I, 10 ; *P. L.*, XVI, 730 ; S. CYRILL. ALEXANDR., *In Isai.*, I, Orat. IV, 6 ; *P. G.*, LXX, 181.
3. S. BASIL., *In Isai.*, VI ; *P. G.*, XXX, 423.
4. *Cœlest. Hierarch.*, VI, VII ; *P. G.*, III, 196, 304, 307.

supremos nunquam mitti ad extra, sed solum inferiores, ita quidem ut qui minima nuntiant dicantur *angeli*, qui summa, *archangeli*[1].

Apud theologos vero tres præcipuæ referuntur sententiæ. Prima, quæ adhæret Dionysio et S. Gregorio Magno, docetur a S. Thoma, S. Bonaventura, Suarezio, Thomistis communiter. Altera vult omnes angelos promiscue mitti etiam in ministerium externum ; ita S. Bernardus, Alexander Halensis, Durandus multique recentiores. Tertia, quæ est Alberti Magni, Scoti, etc., censet, saltem ex divina dispensatione et de lege extraordinaria, mitti quandoque etiam angelos supremos[2].

IV. **Rationes quibus vindicari possit prima sententia.** — Scriptura distinguit inter *assistentes* et *ministrantes*[3]. Porro, si omnes mitterentur ad extra non valeret illud discrimen. Ergo Scriptura innuere videtur aliquos non mitti ad extra.

Quæ vero ex aliis Scripturæ locis objiciuntur non cogunt. Verba Pauli[4], possunt intelligi vel de angelis per quos lex data est, vel de missione *interna*, quæ omnibus angelis convenit (ad 1). Quod autem attinet ad *Seraphim* a quo purgantur labia Isaiæ[5], sic intelligi potest : vel quod dicatur seraphim *analogice*, quatenus est ardor incendens labia prophetæ, vel quod ejus virtute inferior hoc fecerit : sicut papa dicitur absolvere aliquem, etiamsi per alium officium absolutionis impendat (ad 2).

Hoc etiam sensu accipi possunt verba Patrum ante Dionysium, omnes nempe angelos missione saltem interna mitti.

Ratio theologica potest sic proponi, tum ex supra dictis tum ex art. 4. Quum angelorum proprietates et officia ex eorum nominibus colligantur, illi tantum angeli censendi sunt in ministerium externum mitti, quorum nomina exter-

1. Cf. S. Gregor. M., lib. XVII, *Moral.*, c. xviii, et Homil. XXXIV *in Evang.*, 8, 12, 18 ; *P. L.*, lxxvi, 20, 1250, 1254.
2. Cf. Petav., *De Angelis*, lib. II, c. vi.
3. Daniel, vii, 10.
4. *Hebr.*, i, 14.
5. Isai., vi.

num ministerium significant. Porro quatuor superiores ordines non habent hujusmodi nomina : *dominationes* dicuntur ab imperio, quod quidem nullatenus innuit ministerium externum ; *throni*, sic denominantur quia sunt Dei sedes et Deo adhærent, quod a ministerio externo penitus abstrahit ; plenitudo scientiæ quæ in nomine *cherubim* et plenitudo ardoris, quæ in nomine *seraphim*, importantur, non dicunt ordinem ad externum ministerium. Ergo quatuor illos ordines mitti nihil cogit.

Ne per dispensationem quidem mitti congruit. Nam ordo divinæ providentiæ est ut inferiora per superiora gubernentur, cui legi non derogatur nisi propter specialem et altiorem rationem. Porro non datur hæc ratio cur prætermittatur ordo vi cujus inferiores, non superiores mittantur. Ergo nulla censetur fieri dispensatio aut derogatio.

Prob. min. Ordo naturæ non prætermittitur nisi propter ordinem superiorem, scilicet gratiæ vel gloriæ. Sed angelicus ordo, cum attendatur secundum gratiam et gloriam, non habet superiorem, cui subordinetur. Ergo nunquam debet prætermitti.

V. **De assistentibus et ministrantibus** (a. 3). — Celebrata est divisio illa in angelos *assistentes* et *ministrantes*, quæ ex Daniele desumitur : « Millia millium *ministrabant* ei, et decies millies centena millia *assistebant* ei[1]. » Quæstio movetur utrum angeli qui mittuntur ad extra sint assistentes et qui nunquam mittuntur dici possint ministrantes. Difficultas vero distinctione solvi congruenter videtur. Sensu communi, assistentes dicuntur qui divinam essentiam contemplantur ; sensu autem speciali et stricto prout a Dionysio et S. Thoma usurpatur, sunt illi qui a Deo immediate illuminantur. Cum ergo sola prima hierarchia immediate a Deo illuminationem accipiat, tres soli priores ordines sunt proprie assistentes. — Ministrantes stricte dicuntur qui ad extra mittuntur, sicut explicatum est art. 2, id est quinque inferiores ordines.

Quocirca, ut paucis hæc doctrina resumatur, omnes angeli dici possunt lato sensu assistentes, quatenus omnes

1. Daniel, vii, 10.

immediate Deum vident; et stricto sensu tres priores chori, qui a Deo immediate illuminantur; ministrantes autem proprie dicuntur qui ad extra divinam gubernationem exequuntur; et lato sensu etiam assistentes dici possunt ministrantes, quatenus ministerium quoddam internum, nempe illuminando, exercent.

VI. **Ad quem ordinem pertineant Michael, Gabriel et Raphael**[1]. — Quidam theologi putant Michaelem esse simpliciter omnium primum, quia sive in *Apocalypsi* sive in liturgia dicitur *princeps* militiæ cælestis. Alii duplicem Michaelem distinguunt, unum, qui esset omnium, etiam Seraphim, primus, alterum, autem supremum ducem in Ecclesia militante, et utrumque sub eodem nomine et eodem festo ab Ecclesia celebrari[2]. Sed hæc absque fundamento et contra obvium liturgiæ sensum asseruntur. Probabilius autem, juxta D. Thomam, Michael esset primus de choro *principatuum*, cum dicatur princeps.

Gabrielem esse quoque in aliquo ordine primum colligitur ex dignitate missionis; unde, quia summa nuntiavit, probabilius est primus de choro archangelorum.

Raphael, ex mente D. Thomæ, creditur primus de choro angelorum.

VII. **Ordines secundæ hierarchiæ mittuntur in ministerium externum, præter Dominationes** (a. 4). — Ex ipsis nominibus illa doctrina eruitur. In nomine *Dominationum* non importatur executio ad extra, sed tantum dispositio et imperium de exequendis, quantum ad internum ministerium restringitur. *Virtutes* autem conferunt efficaciam ad externa exequenda; *potestates* coercent contrarias potestates; *principatus* sunt primi in executione; *archangeli* summa nuntiant; minima autem *angeli*. Ergo quinque inferiores ordines sunt qui ad extra mittuntur.

Itaque dominationes sunt quasi inter assistentes, qui ad primam hierarchiam proprie pertinent, et ministrantes, qui in ministerium externum mittuntur.

1. Cf. S. Thomas, q. CXIII, a. 3, et *II Sent.*, dist. 10, art. 1, et dist. 11, q. I, a. 2.
2. Cf. Gonet, disp. XIV, n. 41.

VIII. **Plures sunt assistentes quam ministrantes** (ad 2). — S. Gregorius in hoc discrepat a Dionysio; putat enim plures esse ministrantes quam assistentes. Verum doctrina quam sæpius tradit S. Thomas evincit plures esse assistentes. Quanto enim aliqua sunt perfectiora, seu in gradu superiori, tanto in majori excessu, saltem secundum multitudinem, sunt creata a Deo. Sed angeli assistentes sunt in altiori gradu intellectuali. Ergo excedunt angelos ministrantes secundum multitudinem quasi incomparabiliter[1]. Unde effatum jam alibi vindicatum ostendit angelos in numero excedi ab archangelis, archangelos a principatibus, principatus a potestatibus, potestates a virtutibus, virtutes a dominationibus, dominationes a thronis, thronos a cherubim, et cherubim a seraphim.

---

1. Cf. quæ disseruimus supra, q. L, a. 3.

ARTICULUS SEXTUS

DE CUSTODIA BONORUM ANGELORUM

AD Q. CXIII S. THOMÆ

I. **Dogma catholicum est sanctos angelos ineffabili Dei providentia ad hominum custodiam deputari** (a. 1). — Deputari angelos ad hominum custodiam, abstrahendo a quæstione utrum *singulis* hominibus, etiam infidelibus, præficiantur singuli angeli custodes, tenent communiter theologi esse de fide, propter evidentissima Scripturæ et Traditionis testimonia.

Scriptura enim frequentissime officia Angelorum circa homines describit vel commemorat. A libro *Genesis* usque ad *Apocalypsim*, quæ narrantur de angelis spectant hominum utilitatem vel custodiam. Libri *Tobiæ, Judith, Isaiæ, Daniel Zachariæ*, hoc dogma manifestissime testantur[1] et speciatim *psalmus* xc : « Angelis suis mandavit de te, ut custodiant te in omnibus viis tuis. In manibus portabunt te, ne forte offendas ad lapidem pedem tuum. » Licet hunc textum plures de Christo specialiter interpretentur, ex contextu tamen liquido constat psaltem generaliter loqui, de omnibus nempe qui habitant in adjutorio Altissimi.

Christus aliunde asserit pueris esse angelos assignatos : « Angeli *eorum*[2]. » Paulus absolute pronuntiat omnes esse administratorios spiritus in manisterium missos *propter eos qui hæreditatem capient salutis*[3].

Patres sunt omnino concordes : si quædam dubia moventur, hæc respiciunt extensionem custodiæ, utrum singuli homines habeant custodem angelum ; sed homines generatim custodiri ab angelis nemo inficiatur. Quod etiam de singulis fidelibus communiter tradunt. Hinc effatum

1. Cf. Isai., v, vi ; Daniel, iii, vi, ix, xxiv ; Zachar. i.
2. Matth., xviii, 10.
3. *Hebr.*, i, 14.

Origenis : « Adest *unicuique nostrum*, etiam minimis qui sunt in Ecclesia Dei, angelus bonus, qui regat, qui moneat, qui gubernet, qui pro actibus nostris corrigendis et miserationibus exposcendis, quotidie videant faciem Patris, qui in cœlis est[1]. »

Doctrina Ecclesiæ ubique se prodit, præsertim in liturgia, quæ speciale festum de custodibus angelis celebrat : « *Custodes hominum psallimus angelos.* »

Probatur rationibus theologicis. Ordo est divinæ Providentiæ ut inferiora per superiora et mutabilia per invariabilia regantur : id apparet tum in ordine physico, in quo videmus terram verti circa centrum minus mobile, et solem circa aliud centrum adhuc nobilius ; tum in ordine morali, sicut liquet fideles, qui sunt mobiles in fide, regi a pastoribus, qui sunt magis stabiles in fide, et pastores regi a Summo Pontifice, qui est stabilis, seu infallibilis. Atqui homines in via sunt in suis operibus mutabiles et variabiles, nec liberum arbitrium sufficienter ex se præservatur a malo (ad 1) ; angeli autem sancti habent naturam immutabilem et sunt confirmati in bono. Ergo congruit ut homines per angelos sanctos regantur et custodiantur.

In præsenti vita quasi in via sumus ad patriam pergentes[2] in qua via multa sunt pericula, tum ab interiori, ut tentationes, tum ab exteriori, ut dæmonum insidiæ. Sicut autem parentes filiis in via difficili et periculosa custodes assignant, ita, imo et a fortiori, Pater cœlestis debet homini viatori custodem in ordine ad vitam æternam subministrare.

II. **Singulis hominibus singuli præficiuntur angeli custodes** (a. 2). — Versatur infra (a. 4) quæstio utrum *omnes* homines ab angelis custodiantur ; sed hic quæritur utrum illi homines qui custodiuntur habeant custodem *proprium*, an vero plures homines ab eodem angelo custodiantur. Contendit Calvinus non esse fundatam sententiam quæ singulis fidelibus proprios angelos attribuit. Dicendum est, e contra, doctrinam illam, licet non sit de

1. Origen., *In Num.*, Homil. XX, 3; *P. G.*, xii, 733.
2. Cf. S. Gregor. M., Homil. XI, in Evang., n. 1 ; *P. L.*, lxxvi, 1115.

fide, Scripturæ et Traditionis fundamentis ita solidis niti, ne possit absque temeritate negari.

Psalmus xc describit custodiam *personalem* : mandavit *de te*, ut custodiante *te* in omnibus viis *tuis*... portabunt *te*. Verba Christi : « Videte ne contemnatis unum ex his pusillis : dico enim vobis, quia angeli *eorum* in cœlis semper vident faciem Patris mei, qui in cœlis est[1]. » Si vocantur angeli *eorum*, unusquisque suum *proprium* custodem habet. Primitiva Ecclesia id confitebatur. Puella nuntiante Petrum (qui fuerat in carcere) stare ad ostium, responderunt : « Angelus *ejus* est[2]. » Credebat ergo communitas christiana unicuique fideli assignatum esse proprium angelum.

Ex Patribus sufficiat pauca referre testimonia. « *Adest unicuique* nostrum, ait Origenes, *angelus bonus*[3]. » S. Basilius etiam unicuique fideli assignat angelum, qui est adjutor pacificus et comes in via[4]. Clarius adhuc S. Hieronymus : « Magna dignitas animarum ut *unaquæque* habeat ab ortu nativitatis in sui custodiam angelum delegatum[5]. »

Ecclesia doctrinam manifestat sua liturgia, præsertim festo SS. Angelorum Custodum, in quo sive ipsa verba sive indoles solemnitatis insinuant singulis hominibus singulos præfici custodes ; in quo etiam citatur S. Bernardus, qui hanc sententiam profitetur et singulis consulit « *reverentiam pro præsentia, devotionem pro benevolentia, fiduciam pro custodia*[6]. »

Posse singulis hominibus singulos angelos præfici constat ex dictis de numero angelorum ; nam multitudo angelorum etiam infimorum excedit numerum hominum quasi incomparabiliter.

Aliunde ordo divinæ Providentiæ postulat ut partes universi principaliores, quæ per se intenduntur ratione suæ nobilitatis et perpetuitatis, specialiter custodiantur ab angelis, qui sunt Providentiæ executores. Atqui singuli homines sunt inter partes universi principaliores et per se

1. MATTH., XXVIII, 10.
2. *Act.*, XII, 13-15.
3. ORIGEN., loc. cit.
4. S. BASIL., Epist. XI ; P. G., XXXII, 273.
5. S. HIERON., *In Matth.*, XVIII, 10 ; *P. L.*, XXVI, 130.
6. S. BERNARD., *In Ps.* XC ; Serm. XII, n. 6 ; *P. L.*, CLXXXIII, 233.

intenduntur, cum ratione animæ incorruptibilitatem et perpetuitatem obtineant. Ergo, si singulæ species rerum singulis angelis commendantur, a fortiori singulis hominibus singuli angeli deputantur ad custodiam.

III. **Singulorum hominum custodia particularis ad infimos angelos spectat ; generalis vero ad alios ordines** (a. 3). — Hæc est doctrina Dionysii, S. Gregorii Magni, ac S. Thomæ ; sed alia est sententia, quæ censet etiam angelos superiores, imo et seraphim, deputari in custodiam hominum, præsertim in sanctitate eximiorum[1]. Ratio prioris sententiæ est quæ hic assignatur : Minimum officium ad minimum ordinem spectare debet. Porro minimum officium est custodia unius hominis ut est singularis persona. Ergo hæc custodia ultimo angelorum ordini commissa est. In quolibet autem ordine sunt multi angeli, non solum numero, sed et specie differentes, et quo sanctior et dignior est homo et ad majorem gloriæ gradum ordinatur, eo perfectior angelus ei deputatur (ad 1). Universalis autem custodia ad ordines superiores pertinet, eo quidem superiores quo universalior est custodia, juxta effatum : *quanto agens fuerit universalius, tanto est superius.*

Hinc quædam determinationes : custodia multitudinis humanæ spectat ad *principatus*, vel forte ad *archangelos* ; custodia autem super naturam corpoream *virtutibus* tribuitur ; præsidentia vero super dæmones convenit *potestatibus*.

Angelus etiam superior ac specialis deputatur personis in prælatione constitutis, ut episcopis, Summo Pontifici, regibus, etc. ; hæ igitur personæ, quatenus privatæ habent custodem de ultimo ordine ; ut autem *publico officio* fungentes et universalem curam gerentes, possunt habere custodem ex superioribus ordinibus qui in ministerium ad extra mittuntur.

IV. **Omnibus hominibus in via, non solum electis vel fidelibus, sed et infidelibus vel reprobis, adesse angelum custodem, est doctrina hodie communis et omnino tenenda.**

1. Cf. quæ diximus supra, ad q. CXII, a. 3, p. 175.

— Saltem omnibus electis præfici angelum custodem est dogma jam stabilitum ex testimoniis allatis Scripturæ et Traditionis. Omnibus autem et singulis *fidelibus* veris singulos angelos deputari eruitur ex iisdem testimoniis ; nec ullus ex Patribus fuit qui inficiaretur commune effatum jam ab Origiene sic expressum : « *Adest unicuique nostrum, etiam minimis qui sunt in Ecclesia Dei, angelus bonus*[1]. »

Utrum autem singulis *hominibus*, etiam non prædestinatis vel infidelibus, assignentur angeli custodes, non fuit semper concors Patrum sententia. Nam quidam, pauci tamen, præsertim Origenes, S. Basilius, S. Cyrillus Alexandrinus, Simeon Metaphrastes[2], beneficium angeli custodis fidelibus reservare videntur. At cæteri Patres, præsertim Tertullianus, S. Gregorius Nyssenus, Theodoretus, S. Chrysostomus, S. Hieronymus, universaliter asserunt omnibus hominibus adesse angelos custodes[3]. Hinc effatum S. Hieronymi : « Magna dignitas *animarum ut unaquæque habeat ab ortu nativitatis* in custodiam sui angelum delegatum[4]. » Ubi tria præsertim enuntiat : 1° *animæ humanæ*, quia est anima humana et magnam sibi vindicat dignitatem, delegari angelum ; 2° *singulis*, seu *unicuique* ; 3° ab *ortu nativitatis* incipere custodiam.

Textus Scripturæ sunt universales, nec ullum excludunt hominem. Liturgia, præsertim in festo SS. Angelorum, absque distinctione enuntiat angelos ad custodiam, non sanctorum vel fidelium tantum, sed *hominum*, deputari : *Custodes* HOMINUM *psallimus angelos*.

Suffragatur ratio theologica. Deus nulli viatori denegat auxilia generalia ad salutem spectantia. Porro inter auxilia illa generalia debet recenseri angelorum custodia ; nam hæc est executio divinæ Providentiæ, et idcirco angeli

1. ORIGEN., *In Numer.*, homil. XX, 3 ; *P. G.*, XII, 733.
2. ORIGEN., *in Num.*, homil. V, 3 ; *P. G.*, XII, 606 ; S. BASIL., in Ps. XXXIII, 5 ; XLVIII, 9 ; *P. G.*, XXIX, 656 ; S. CYRILL. ALEXAND., *De Adorat. in Spirit.*, IV ; *P. G.*, LXVIII, 314, 326 ; SIMEON. METAPHRAST., *Serm. VII*, 2 ; *P. G.*, XXXII, 1198.
3. Cf. TERTULL., *De Anima*, 37 ; *P. L.*, II, 713 ; S. GREGOR. NYSSEN., *vita Moysis* ; *P. G.*, XLIV, 337 ; THEODORET., *In Genes.*, III ; *P. G.*, LXXX, 81 ; S. CHRYSOST., homil. CII, *De laud. S. Pauli* ; *P. G.*, L, 509, et Homil. XXVI *In Act Apost.* ; *P. G.*, L., 201.
4. S. HIERON., *In Matth.*, XVIII, 10 ; *P. L.*, XXVI, 130.

custodes præstant auxilia generalia quæ Deus decrevit omnibus largienda. Ceterum omnes homines etiam infideles, quamdiu remanent in hac vita, sunt viatores, quibus possibilis est salus, quique in hac via multis subjacent periculis, et custodia supernaturali maxime indigent.

Quapropter sacra liturgia rationem illius custodiæ desumit ex *fragelitate naturæ humanæ* ; quæ ratio pro cunctis viatoribus valet :

> Custodes hominum psallimus angelos,
> *Naturæ fragili* quos Pater addidit
> Cœlestis comites, insidiantibus
> Ne succumberet hostibus.

Notetur ministerium angelorum custodum etiam respectu eorum qui pereunt non carere fructu, nam a multis peccatis retrahit vel præservat ; imo respectu Antichristi præstabit ut iste non tantum noceat quantum vellet (ad 3).

V. **De Adamo et Eva, de Christo et B. Virgine.**

Protoparentes indigebant angelorum custodia, quia erant viatores ; et, licet non paterentur periculum ab interiori, imminebat eis periculum ab exteriori, propter insidias dæmonum, ut rei probavit eventus (ad 2).

De Christo nonnulli dubitant ; sic S. Bonaventura putat non adfuisse Christo angelum custodem, cum superflua fusset hujusmodi cura[1]. S. Thomas tamen assignat Christo angelum servientem, non ratione quidem animæ, secundum quam erat comprehensor, sed ratione passibilitatis corporis, secundum quam erat viator. Sub hoc respectu angelus verum *ministerium* exhibebat Christo, illique ut *inferior* inserviebat (ad 1).

Ille porro angelus erat ex nobilibus, propter dignitatem ejus cui ministrabat. Quidam theologi putant fuisse Michaelem ; sed nihil certi statui potest.

B. Virgini deputatus fuit etiam angelus, quia ipsa erat viatrix et in conditione mortali versabatur, licet non indigeret custodia ad præcavenda peccatorum pericula, utpote immaculata in conceptione et impeccabilis. « B. Virginem magis indiguisse angelica custodia quam Evam

1. S. BONAVENT., *I Sent.*, dist. 11, a. 1, q. III.

quoad conditionem mortalem, in qua degebat; minus autem quoad dignitatem moralem, qua Evam longe superabat. Honorem custodiæ B. M. Virginis quidam assignant Archangelo Gabrieli[1]. » — Nihil tamen, ut jam animadvertimus de Christo, potest cum omni certitudine statui.

VI. **De angelis custodibus Ecclesiarum, regnorum, etc.**
1° Est doctrina universaliter recepta angelos quosdam esse Ecclesiæ catholicæ præpositos, et præsertim S. Michaelem. Nam illa erat custos populi Irsael, seu Synagogæ : « Michael *princeps vester*[2]... Michael princeps magnus, qui stat pro *filiis populi lui.* » Jam vero Ecclesia in omnibus privilegiis successit Synagogæ. Quam protectionem apparitionibus manifestavit, ut ipsa Ecclesia agnoscit in festo S. Michaelis archangeli, XXIX septembris.

2° Est doctrina probabilissima singulis nationibus angelos esse præpositos. Quo sensu multi interpretantur quæ dicuntur apud Danielem de *principe* regni Persarum[3], de *principe* Græcorum, de *principe* Judæorum[4]. Quocirca Patres generatim, cum Clemente Alexandrino, Origene, S. Basilio, S. Gregorio Nazianzeno, S. Cyrillo Alexandrino, S. Augustino, angelos custodes nationibus assignant[5].

3° Est doctrina sat fundata singulis Ecclesis particularibus, religiosis communitatibus, civitatibus, personis publicis qua talibus, v. g. episcopis, deputari angelos. Ibi quippe concurrit specialis angeli præsentia ubi est specialis modus recipiendi gubernationem divinam. Quocirca idem Patres loquuntur de angelis civitatum, de angelis Ecclesiarum[6].

S. Thomas etiam putat personis publicis, præter angelum quem ut personæ privatæ habent ab ortu nativitatis,

1. L. JANSSENS, op. cit., p. 992.
2. DANIEL, X, 21.
3. DANIEL, XII, 1.
4. Idem, X, 13, 20, 21.
5. CLEM. ALEXANDR., *Strom.*, VI, 17; *P. G.*, IX, 389; ORIGEN., *In Genes.*, IX, 3; *P. G.*, XII, 213; S. BASIL., *in Isai.*, X; *P. G.*, XXX, 540; S. GREGOR. NAZIANZ., *Poem.*, VII, 13-26; *P. G.*, XXXVII, 410; S. CYRILL. ALEXANDR., *Cont. Julian.*, IV; *P. G.*, LXXVI, 680; S. AUGUSTIN., *in Ps.* LXXXVIII, 3; *P. L.*, XXXVIII, 1121.
6. Cf. CLEM., ALEXANDR., loc. cit.; S. GREGOR. NYSSEN., *In Cant.*, homil. XII; *P. G.*, XLIV, 1033; S. GREGOR. NAZIANZ., loc. cit.

deputari alium qui eos dirigat in his quæ spectant ad regimen multitudinis sibi commissæ[1].

4° Utrum vero angelus superioris ab angelo communitatis sit diversus ? Probabiliter esse diversum existimant theologi, quia persona est a reliqua multitudine distincta et super ipsam eminet.

5° Certum est quædam loca sancta specialiter ab angelis custodiri, præsertim cum sacra ibi exercentur. Constat ex liturgia : *Angeli lui sancti habitantes in ea.* Jamque Origenes testatur angelos adesse *orationibus* nostris, quas in *ecclesiis* fundimus[2], et Tertullianus loquitur de angelo *baptismi* ac de angelo orationis[3].

VII. **Quid suis clientibus præstent angeli custodes.**
Quinque præcipue præstant : 1° multa mala, sive animæ, sive corporis, avertunt ; 2° impediunt ne dæmones noceant, sicut vellent ; 3° bonas cogitationes et inspirationes suggerunt, ut angelus sanctus suggerebat Cornelio[4] ; 4° Deo preces nostras offerunt[5] ; et 5° medicinales pœnas interdum infligunt, quibus clientes ad Deum convertantur vel Deo firmius adhæreant.

VIII. An etiam singuli dæmones singulis hominibus deputentur. — Huic opinioni favent quidam scriptores ecclesiastici, ut Hermas, S. Gregorius Nyssenus, Cassianus[6]. Verum nunquam fuit recepta in Ecclesia, nec ullo fundamento fulciri potest. Permittit quidem Deus ut homines a dæmonibus impugnentur, ut dicetur quæst. sequenti ; at nulla viget ratio cur singulis hominibus singulos dæmones deputet : comites quidem in via nobis assignat angelos sanctos, ut nos a periculis viæ protegant et ad terminum in-

1. Cf. S. THOM., *II Sent.*, dist. 14, q. I, a. 2 ad 4 et 5.
2. ORIGEN., *In Luc.*, homil. XXIII ; *P. G.*, XIII, 1863.
3. TERTULL., *De Baptismo*, V ; *P. L.*, I, 206 ; et *De Orat.*, XVI ; *P. L.*, I, 1174.
4. *Act.*, X, 3 ss.
5. TOB., III et XXV ; *Act.*, X, 4 ; *Apoc.*, XIII, 3, 4.
6. Cf. HERMAS, *Mand.*, VI, 2. 1 ; *P. G.*, II, 928 ; S. GREGOR. NYSSEN., *De vita Moysis* ; *P. G.*, XLIV, 337, 340 ; CASSIAN., *Coll.*, VIII, 17 ; *P. L.*, XLIX, 750.

columnes perducant ; at minime potest instituere comites qui nobis insidientur in via.

IX. **Angelus ad custodiam deputatur, non a momento infusionis animæ, nec a momento collati baptismatis, sed a momento nativitatis** (a. 5). — Quidam existimarunt angelo custodi committi munus introducendi animam in corpus[1] ; alii custodiam incipere a momento collati baptismatis. Verum sententia quam expressit Hieronymus evasit paulatim communis : « *Magna dignitas animarum ut unaquæque habeat* AB ORTU NATIVITATIS *in custodiam sui angelorum delegatum*[2]. »

Ratio theologica est sat perspicua. Quamdiu puer remanet in utero, est aliquid matris, et idcirco per angelum matris custoditur ; a momento autem baptismi incipiunt beneficia quæ homini conferuntur ut christiano, sed ea quæ dantur homini ut homo est incipiunt a momento quo nascendo talem naturam accipit. Porro custodia angelica homini convenit ut homo est. Ergo ab ortu nativitatis incipere debet.

X. **Quamdiu hæc præsens vita durat, angelus custos nunquam deserit totaliter hominem ; sed secundum quid, non impediendo quin tribulationi subdatur vel cadat in peccatum** (a. 6).

Nonnunquam Patres innuunt angelum custodem a cliente ingrato et peccatore recedere, ut apis a fumo refugit[3] ; vel illum relinquere, ut solus in pugna fortius resistat[4]. — Verum hæc omnia non important derelictionem absolutam, sed secundum quid. Convincit autem ratio S. Thomæ. Custodia angelorum est quædam executio divinæ Providentiæ generaliter facta. Porro nihil potest divinæ Providentiæ totaliter subtrahi. Ergo nec unquam custodiæ angelicæ subtrahitur totaliter homo. — Interdum

1. Cf. ORIGEN., *In Joan.*, XIII, 49 ; *P. G.*, XIV, 490.
2. S. HIERON., *In Matth.*, XVIII, 10, *P. L.*, XXVI, 130.
3. Ita S. BASIL., *in Ps.* XXXIII, 5 ; *P. G.*, XXIX, 363. — Cf. S. HIERON., *In Jerem.*, XXX, 12 ; *P. L.*, XXIV, 869.
4. Ita S. AMBROS., *in Ps.* XXXVII, 43, XXXVIII, 32; *P. L.*, XIV, 1031, 1054.

tamen, ex judicio divino, angelus sinit clientem peccare aut aliqua mala pati, licet tunc etiam pro ipso preces effundat.

XI. **Non possunt angeli beati dolere proprie de peccatis et pœnis hominum quos custodiunt** (a. 7). — Hic iterum refellendus est error notissimus Origenis juxta quem, non solum beatitudo, sed et salus angeli pendet aliquatenus saltem a sanctitate clientum[1]. Quæ omnia ex ipsa beatitudinis notione excluduntur. Tristitia quippe et dolor sunt de his quæ voluntati contrariantur. Atqui nihil accidit in mundo vel accidere potest quod angelorum sanctorum voluntati proprie contrariari possit ; nam voluntas illa perfecte conformatur voluntati divinæ, quæ permittit mala fieri, imo ex malorum permissione ac punitione gloriam suam manifestat. Peccata quidem et pœnas hominum, universaliter et absolute loquendo, non volunt angeli ; at nihilominus, si hæc accidant, reperiunt semper aliquam rationem gaudii, scilicet impletionem ordinis divinæ Providentiæ (ad 3).

XII. **Inter angelos sanctos pugna quidem esse potest, non discordia voluntatem, sed contrarietate eorum de quibus Deum consulunt** (a. 8). — Movetur quæstio occasione cap. X. *Danielis*, ubi dicitur : « Princeps autem regni Persarum *restitit* mihi viginti et una diebus ; et ecce Michael unus de principibus primis *venit in adjutorium meum*[2]. » Juxta interpretationem porro apud multos receptam, illi principes sunt angeli in custodiam regnorum deputati. Hinc eruitur angelos regnorum custodes inter se quandoque pugnare.

Ratio theologica est quia interdum contingit ut in diversis regnis vel hominibus diversa inveniantur merita vel demerita propter quæ unus debeat subdi et alter præesse. Cum autem angeli quid super hoc ordo divinæ sapientiæ habeat non cognoscant nisi Deo revelante, debent Deum consulere de his rebus inter se pugnantibus. Hinc dicuntur

1. ORIGEN., *In Matth.*, XIII, 27-28 ; *P. G.*, XIII, 1165 ss.
2. DANIEL., X, 13.

angeli inter se pugnare quatenus res hominum diversis angelis commissæ sunt contrariæ, et ea de quibus Deum consulunt sunt repugnantia.

Sic rogare poterat Gabriel pro cessatione captivitatis judaicæ, quod in bonum Judæorum vergebat ; angelus autem Persarum poterat deprecari pro commoratione Judæorum inter Persas, ut isti ad Deum verum converterentur, quod erat bonum hujus gentis. Uterque autem angelus intendebat bonum populi sibi commissi ; et quia illa bona erant opposita, dicitur fuisse inter angelos *pugna* seu resistentia.

Cognita autem dispositione divinæ Providentiæ, cessat omnis pugna vel dissensio.

ARTICULUS SEPTIMUS

DE DÆMONUM IMPUGNATIONE

AD Q. CXIV S. THOMÆ

I. **Tria puncta ad fidem spectantia.** — 1° Generatim homines a dæmonibus *impugnari*; 2° homines a dæmonibus *tentari* ; 3° *obsesssionem* vel *prossessionem* interdum a dæmonibus fieri. De singulis punctis est breviter disserendum.

II. **Homines a dæmonibus impugnantur** (a. 1). — Tota Scriptura testatur hanc *impugnationem*, quæ ad hoc tendit vel ut homines in peccata labantur vel saltem ut malum physicum patiantur, sicut, e converso, angelorum custodia ad hoc ordinatur vel ut homines a peccato præserventur vel a malo physico liberentur. *Genesis* narrat impugnationem erga protoparentes[1] ; liber *Job* et libri historici vel prophetici maleficia diabolica describunt[2] ; huc etiam faciunt quæ dicuntur in evangeliis de zizania, de seminante, de forti armato, etc.[3]. S. Paulus impugnationem illam nervose exprimit[4] ; S. Petrus exhibet dæmonem quærentem quem *devoret*[5].

III. **Impugnatio ipsa a dæmone procedit ; ordo autem tentationis est a Deo.** — Dæmones quippe hominibus invident, et hæc est prima causa cur illos ad malum alliciant. Aliunde sunt superbi, et hinc, similitudinem divinæ potestatis usurpando, volunt sibi habere ministros, quos ad hominum perniciem adhibent, sicut Deus angelos bonos ad nostrum bonum delegat.

1. *Genes.*, III.
2. *I Paral.*, XXI, 1 ; ZACHAR., III, 1.
3. MATTH., XIII ; LUC., XI.
4. *Ephes.*, VI, 12.
5. *I Pet.*, V, 8.

Deus tamen impugnationem ordinat ad bonum, sicut generatim malis utitur, ad bonum ordinando. Unde etiam impugnatione utitur ad majorem gloriæ suæ manifestationem, vel ad hominis punitionem, correctionem, conversionem. Quapropter, licet impugnatio sit semper mala ex parte dæmonum, ex ea tamen semel permissa Deus elicit bonum majus. Quando dæmones impugnant instigando ad peccatum, ex seipsis, non a Deo mittuntur ; quando vero puniunt, licet id faciant ex odio, mittuntur tamen a Deo propter ejus justitiam et hominum correptionem.

IV. **Proprium est diaboli TENTARE ad malum finem** (a. 2). — S. Paulus rem ita efficaciter exprimit ut definitio diaboli sit *tentator*, seu *is qui tentat* : « *Ne forte tentaverit* IS QUI TENTAT[1]. » Hinc adnimadvertit cl. L. Janssens : « Mirare pulchram definitionem diaboli : « ille qui tentat », vero scilicet sensu ; quippe cujus, inter culpam suam et hominis creationem ac sæculorum finem, actio in mundum hoc verbo contrahitur tota[2]. »

Tentare est experimentum sumere de aliquo, ita ut proximus finis tentantis sit scientia, alius autem finis sit id quod ex scientia obtinendum intenditur. Iste autem finis potest esse bonus vel malus : sic Deus tentare dicitur propter bonum finem, ut faciat alios scire ; homo vero tentat quandoque ut juvet, quandoque ut noceat ; diabolus autem semper ut noceat, in peccatum præcipitando. Quo sensu proprium diaboli officium est tentare : nam homo non tentat nisi ut minister diaboli ; caro etiam et mundus dicuntur tentare instrumentaliter ; sed diabolus *ex officio*, quia his omnibus utitur ad tentandum.

Tentatio autem fit objective, movendo imaginationem vel sensus. Nequit diabolus in intellectum et voluntatem directe influere, quia deberet intra terminos essentiæ operari, vel menti illabi, quod esse impossibile jam plus semel ostendimus[3] ; sed potest in systema nerveum et

1. *I Thessal.*, III, 5.
2. L. JANSSENS., t. VI, p. 1015.
3. Supra, q. CVI, n. 5.

magni sympathici agere, hisque mediantibus, sensus et imaginationem ac appetitum sensitivum immutare ; et hinc, remote et indirecte, partem intellectivam aliquatenus movere, non tamen efficaciter trahere[1].

V. **Omnia hominum peccata ex diabolo tanquam causa indirecta procedunt ; non tamen omnia fiunt ex immediata tentatione diaboli** (a. 3).

I[a] pars ex Sacra Scriptura constat : « Qui facit peccatum *ex diabolo* est, quoniam ab initio diabolus peccat[2]. » — « Peccatoribus potest accommodari quod Judæis improperabat Christus : « Vos ex *patre diabolo* estis[3]. » Diabolus quippe primus instigavit hominem ad peccatum, ex quo omnia alia peccata secuta sunt, et sic censendus est causa omnium peccatorum indirecta.

II[a] pars etiam in Scripturæ asseritur : « Unusquisque vero tentatur a concupiscentia sua abstractus et illectus[4]. » — In homine est sufficiens causa peccati, scilicet liberum arbitrium, et carnis blandimenta, quæ ex se ad peccatum alliciunt, licet possint a libero arbitrio refrænari. Si potuit primus angelus nemine instigante peccare, a fortiori potest homo, ex se ipso, absque diaboli tentatione, in peccatum prolabi.

VI. **Non possunt dæmones vera miracula patrare, sed vera tamen quædam mirabilia, quæ vires et considerationem hominum reapse excedant** (a. 4). — Constat I[a] pars ex ipsa notione miraculi, quod est factum excedens vires et ordinem totius naturæ creatæ.

II[a] pars breviter ostenditur. Cum facultates dæmonum excedant vires nostras, multa possunt patrare, quæ sint veræ res mirabiles, utpote nostram cognitionem superantes.

Quadrupliciter autem contingere possunt mirabilia diabolica. 1° Quandoque fiunt propter illusiones nostrorum sensuum, internorum, vel externorum, quia possunt angeli,

1. Cf. supra, q. CXI.
2. *Epist. I* JOAN., III, 8.
3. *Evang.* JOAN., VIII, 44.
4. JACOB., I, 14.

ut dictum est, ope systematis nervei vel magni sympathici, sensus immutare. 2º Quandoque propter celerrimam et imperceptibilem substitutionem unius corporis loco alterius, ut si serpentes loco virgæ celerrime substituantur. 3º Propter apparitionem realem in corpore a dæmonibus assumpto vel producto. 4º Possunt demum dæmones vera mirabilia operari applicando activa passivis, efficiendo, v. g. ut semen animalis citius fecundetur et evolvatur.

Discerni autem possunt effectus diabolici tum ab operibus divinis tum ab operibus naturæ. Virtus enim diabolica est tantum *eductiva*, non agit nisi in *aliquo subjecto* ; non producit nisi *determinatum* effectum ad quem subjectum est in potentia ; nec efficaciter agit nisi *adhibendo requisita media* ; virtus autem divina est ab his omnibus absolute independens. Natura vivificat *formaliter*, dæmones autem non possunt exercere in mundo corporeo nisi operationes *extrinsece* et similitudinarie vitales.

VII. **Diabolus ab homine victus recedit ab eo ad tempus, non tamen in perpetuum** (a. 5). — Scriptura testatur diabolum *recessisse* a Christo, vel *reliquisse* Christum[1].

Liquet ratio, tum ex divina clementia, quæ, et si permittat paulisper tentare, tamen repellit propter infirmam naturam ; tum ex astutia diaboli, qui reformidat iterum triumphari. — Non tamen in perpetuum, quia nec homo fit invulnerabilis, nec diabolus amittit voluntatem aut virtutem nocendi, sed semper desiderat *reverti in domum unde exivit*[2].

VIII. **De obsessione et possessione diabolica.** — *Possessio* est specialis actio dæmonis, qua corpus hominis *quasi inhabitat* illudque *quasi ab intrinseco* movet. *Obsessio* est potius dæmonis actio quæ exercetur *ab extrinseco*. Signa possessionis sunt : ignota lingua pluribus verbis loqui ; vel loquentem ignota lingua intelligere ; distantia et occulta patefacere ; vires supra ætatem vel conditionem ostendere ; vel similia[3].

1. MATTH., IV, 11 ; LUC., IV, 13.
2. MATTH., XII, 44.
3. Cf. *Rituale Roman.*, De exorcism. obses.

Duo sunt extrema vitanda : temere ex levi causa credere aliquem esse possessum ; et negare absolute possessionis factum. Tota enim historia evangelica, imo tota historia Ecclesiæ, possessiones diabolicas invicte testantur.

1º Ipse Christus testimonium inconcussum perhibet. Dæmones de corporibus obsessis expellit, non sicut expelluntur morbi, quemadmodum contendunt rationalistæ, sed sicut spiritus veri qui homines per se ipsos affligunt. Illos quippe alloquitur *ut personas reales*. illisque *imperat*, ac *illos increpat* : « Surde et mute spiritus, ego *præcipio tibi*, exi ab eo, et ne amplius introeas in eum[1]. » — Exponit, mira arguendi vi, se in digito Dei ejicere dæmonia, et ex potestate ipsa quam habet dæmonia ejiciendi, se esse a Deo missum, suumque regnum esse a regno diaboli distinctum[2].

Unde possessio diabolica est realis et vera, sicut ipsa missio Christi : « Porro, si in digito Dei ejicio dæmonia, profecto pervenit in vos regnum Dei[3]. » Dedit apostolis veram potestatem ejiciendi dæmonia[4] ; et, dum apostoli gaudent eo quod ipsis dæmonia subjiciantur, Christus veritatem facti confirmat his verbis : « Videbam Satanam, sicut fulgur, de cœlo cadentem[5]. »

2º Apostoli potestate sibi tradita ejiciendi dæmones efficaciter utuntur, ut refertur in *Actibus* Apostolorum : « Afferentes ægros et vexatos a spiritibus immundis, qui *curabantur omnes*[6]... Et *spiritus nequam egrediebantur*[7]. » — Non fuisse tantum morbos, sed spiritus veros, constat ex eo, quod narratur de circumeuntibus Judæis exorcistis, qui volebant Paulum imitari : « Respondens autem spiritus nequam dixit eis : Jesum novi, et Paulum scio ; vos autem qui estis ? Et insiliens in eos homo in quo erat dæmonium pessimum, et dominatus amborum, invaluit contra eos[8]. »

1. Cf. MARC., I, 34 ; IX, 24 ; LUC., VIII, 30.
2. LUC., XI, 14-26.
3. Ibid., 20.
4. MATTH., X, 1 ; MARC., XVI, 17.
5. LUC., X, 17.
6. *Act.*, V, 16.
7. *Act.*, XIX, 12.
8. Ibid., 13-16.

3º Ex tota historia Ecclesiæ constat. Facta possessionis et potestas quam habent chistiani ejiciendi dæmonia, erant adeo manifesta ut potuerit inde Tertullianus arguere contra ethnicos : « Quid isto opere *manifestius* ? Quid hac probatione *fidelius*[1] ? » 4º Idem testatur liturgia ; ordinatio exorcistarum, ipsique exorcismi, etc.

5º Ratio aliquatenus explicat quomodo id fieri possit. Non potest sane diabolus corpus informare, cum ipse sit forma perfecte subsistens ; nec *proprie* inhabitare, sicut Spiritus Sanctus inhabitat justos, nam inhabitatio importat actionem permanentem in essentiam et facultates. Sed potest diabolus corpori uniri sicut *motor mobili*, et motu quasi mechanico movere membra ; aut ipsam linguam ut sic possessus externe loquatur quæ intendit diabolus. Recolatur iterum posse diabolum, *ope systematis nervei vel magni sympathici*, in sensus, imaginationem, appetitum, temperamentumque corporis influere, et hinc diversos illos effectus inducere, qui in factis possessionum observantur.

Animadvertatur tandem nihil posse diabolum nisi Deus permittat vel in peccati punitionem, vel in peccantis correptionem, vel in sanctorum majorem purificationem et gloriam ; et subdi totam diabolicam potestatem Ecclesiæ sanctæ Dei, contra quam portæ inferi nunquam prævalebunt[2].

IX. **Tractatus conclusio.** — Superest ut Deum omnipotentem totis mentis viribus adprecemur, quatenus qui eripuit nos de potestate tenebrarum et transtulit in regnum Filii dilectionis suæ[3], perducat tandem in societatem angelorum sanctorum.

1. TERTULL., *Apol.*, c. XXIII ; *P. L.*, I, 413.
2. Caetera quæ possessiones spectant vel magiam et hypnotismum, ad alias disciplinas referuntur. — Cf. RIBET, *La mystique divine*, t. III, c. IX-XI ; VERONNET, *La possession diabolique*, in *Revue du Clergé Français*, t. XXXVII, 570 ss., et t. XXXIX, p. 423 ss.; ALEXANDER, *Demonic possession in the New Testament*, 1912.
3. *Coloss.*, I, 13.

Facit ergo Deus ut angelis sanctis adhæreamus, illosque imitando Angelici nomen valeamus aliquatenus participare, et cum angelis faciem Patris videre, ac Deum sine modo diligere[1]. « Quid enim prodest interesse festis hominum si deesse contingat festis angelorum[2] ? »

---

1. S. BERNARD., *De diligendo Deo*, c. I ; *P. L.*, CLXXXII, 974.
2. Festiv. Omn. Sanct., lect. IX.

TRACTATUS DE HOMINE

Angelicus Doctor perfectum de Homine tradit Tractatum, qui tria præsertim complectitur : de Hominis Natura, de Hominis Productione, de Hominis Lapsu.

De Hominis quidem natura disserit sub respectu tum philosophico tum theologico in Prima Parte, a q. LXXV ad q. XC ; de Productione autem a q. XCI et seqq. ; de Lapsu vero ubi de Peccato Originali, scilicet Iª IIªᵉ, q. LXXXI et seqq., et IIª IIªᵉ, q. CLXIII ad CLIV.

Quem ordinem sequemur, per modum unius conspectus resumendo ea quæ S. Thomæ in diversis locis tradidit.

Hinc logica divisio nostri Tractatus :

I. De Nominis Natura.

II. De Hominis Productione, seu Origine et Elevatione, quos immediate sequetur Tractatus de Peccato Originali.

QUÆSTIO PRIMA

De Hominis Natura

Quia Homo est creatura mixta, ex spiritu et corpore constituta, natura seu essentia ipsius includit animam et corpus, seu unionem animæ et corporis. « Naturam autem hominis, ait Angelicus, hic. q. LXXV, *Prolog.*, considerare pertinet ad theologum, ex parte animæ, non autem ex parte corporis, nisi secundum habitudinem quam habet corpus ad animam ; et ideo prima consideratio circa animam versabitur. »

Relictis porro iis quæ respectum mere *philosophium* habent[1], recolimus doctrinam *catholicam et theologicam* de natura ipsius animæ, de unione ejus cum corpore, deque ejus potentiis, præsertim libero arbitrio.

1. De hoc cf. nostr. *Curs. Philos. Thomist.*, vol. III.

ARTICULUS PRIMUS

DOCTRINA CATHOLICA ET THEOLOGICA DE VERA NATURA ANIMÆ HUMANÆ

AD Q. LXXV S. THOMÆ

I. **Doctrina catholica supponit animam non esse accidens aut potentiam corporis, aut complexionem virium, sed substantiam singularem ac simplicem, a corpore et corporum viribus plane diversam.** — Ecclesia rem sub hac forma nunquam definivit, at docet tamen hominem essentialiter distingui a bruto, et idcirco animam, quæ est *primum* principium specificativum, non posse ad ordinem accidentium reduci. Iterum tenet Ecclesia animam semper *eandem* permanere, non obstante materiæ instabilitate et phænomenorum fluxu, ac proinde non esse merum complexum virium corporearum, nec phænomenorum seriem, quæ transit ; sed principium substantiale quod nos et omnia quæ in nobis sunt in unitatem adigit et in unitate continet. Docet porro Ecclesia animam semper remanere eandem, quia debet Deo reddere rationem omnium quæ in tota vita gessit[1].

Iterum Ecclesia anathematizat eos qui exhibent animam tanquam mundi particulam, sicut ponunt monistæ et pantheistæ, ac theosophi[2], vel Dei emanationem, ut dixerunt veteres hæretici. Hinc in veteri formula « *Libellus in modum Symboli* », quæ antiquam Ecclesiæ fidem resumit, dicitur : « Si quis dixerit vel crediderit animam humanam *Dei portionem vel Dei esse substantiam*, A. S.[3]. » Ergo anima est substantia *singularis*. Ratio S. Thomæ omnino evincit animam a corpore distingui. Anima quippe intelligitur pri-

1. Cf. Conc. Later., IV ; DENZINGER, 464.
2. Hæc est assertio theosophorum : « Nous disons que l'étincelle divine dans l'homme est une et identique en essence avec l'esprit universel... d'après nos enseignements, l'*Esprit* et *la Matière* sont identiques. » BLAVATSKY, *La Clef de la théosophie*, traduit de l'anglais par Mme DE NEUVILLE, p. 14, 43, 88, 90.
3. Can. 11 ; DENZINGER, 30.

mum vitæ principium. Atqui primum vitæ principium nequit esse corpus. Ergo anima nequit esse corpus. Prob. min. Esse principium vitæ non convenit corpori quatenus est corpus, sed quatenus est *tale*, secus omne corpus esset vivens. Atqui quod est actu tale habet *ab alio*, quod est actus ejus, et idcirco ab ipso differt sicut actus a potentia. Ergo primum vitæ principium non est corpus, sed actus, a corpore realiter distinctus. Hinc eruitur vigere inter animam et corpus illud reale discrimen quo actus differt a potentia.

Inde quoque colligitur animam esse principium *simplex* : tum quia *eadem* in toto vitæ decursu perseverat, quæ quidem personæ identitas arguit simplicitatem ; tum quia redit supra seipsam reditione perfecta, seipsam totam complectendo, ad intima sui penetrando, quod non potest substantia composita, in qua una pars non complicatur supra seipsam, sed solum supra aliam ; tum quia simplicitas includitur in spiritualitate, de qua nunc est uberius disserendum.

II. **Est dogma catholicum animam humanam esse proprie spiritualem seu subsistentem** (a. 2). — **Testimonium Scripturæ.** — Licet nullum exstaret hac de re speciale documentum, dogma ipsum adhuc in tota œconomia christiana inclusum inveniretur ; nam quæ tenemus de Deo principio et fine hominis, de Verbo Incarnato propter nostram salutem, de motu nostro in Deum, de virtutibus theologicis, de tota re morali, de sacramentis ac de novissimis, veritatem illam de animæ humanæ spiritualitate omnino asserunt aut involvunt.

Sed disertissima sunt testimonia, sive Scripturæ sive Traditionis, quibus hoc dogma vindicatur.

In ipso Scripturæ limine adstruitur animæ spiritualitas. *Distinctio* quidem a corpore indicatur, dum narratur *corpus* efformatum de limo terræ et *spiraculum* vitæ, seu animam, a *Deo* insufflari[1], et *spiritualitas* proprie dicta perfectius asseritur, dum dicitur homo supra animalia cuncta ita elevari, ut nullum inter illa inveniatur adjuto-

1. *Genes.*, II, 7.

rium *simile* ipsi[1], et fieri ad *imaginem* ipsius Dei[2] : quod sane spiritum et intellectum importat.

Psalmi hominem extollunt propter partem *spiritualem*, ratione cujus assimilatur angelis, licet *paulo minus* infra ipsos[3]. In Libris *sapientialibus* duplex recolitur elementum : *pulvis*, qui revertitur in terram, unde erat, et *spiritus*, rediens ad Deum, qui *dedit illum*[4] ; ubi tria simul affirmantur : et animam *spiritualem* esse, et *immortalem* et a *solo Deo* (per creationem) oriri.

Alibi instituitur oppositio inter *corpus*, quod aggravat animam, et partem *superiorem*, quæ multa cogitat : « Corpus, quod corrumpitur aggravat animam et terrena habitatio deprimit sensum multa cogitantem[5]. »

Prophetæ exhibent animam a corpore penitus distinctam, ut vestem præstantioris ordinis, animamque corpori superstitem ac demum in resurrectione corpus iterum assumentem[6].

In *Novo Testamento*, ubique recolitur hæc veritas ; nam venit Christus sanare et redimere animas, adeo præstantes ut, dum persecutores *occidunt corpus*, nunquam possint *animam* occidere[7]. S. Paulus tam magnifice vindicat vim nostri intellectus, ut illam comparet Spiritui Dei : « Quis hominum scit quæ sunt hominis, nisi *spiritus* hominis qui in ipso est ? Ita et quæ Dei sunt nemo novit nisi Spiritus Dei[8]. » Liber *Apocalypsis* canit simul animæ spiritualitatem et immortalitatem et sortem perpetuam[9].

III. **Traditio catholica semper fuit constans et unanimis.** — Licet conceptus spiritualitatis perfectæ fuerit paulatim et successive expolitus, ut dictum est de Angelis[10], semper tamen Ecclesia credidit animam esse *incorpoream*,

1. *Genes.*, II, 27.
2. *Gen.*, I, 26-28.
3. Ps. VIII.
4. *Eccl.*, XII, 7.
5. *Sap.*, III, 1-4.
6. ISAI., LIII, 12 ; EZECHIEL, XXXVII.
7. MATTH., X, 28.
8. *Cor.*, II, 11.
9. *Apoc.*, XX-XXII.
10. Supra, *De Angelis*, q. I, a. 2.

rationalem, intellectivam. Antiqua formula, quæ in *Constitutionibus Apost.* refertur, habet : « Confitemur animam in nobis *incorpoream* et immortalem[1]. » Juxta Symbolum Athanasianum, duo sunt in homine : anima *rationalis* et *caro*[2].

Concilium Chalcedonense, 451, confitetur Christum *hominem verum ex anima rationali et corpore*[3] ; concilium Constant. II, 553, confitetur unitatem Dei Verbi ad carnem animatam *anima rationabili* et *intellectuali*[4] ; concilium Constant. III, 680-681, confitetur quoque Christum hominem vere ex anima *rationali* et corpore[5]. Concil. Constant. IV, 869-870, confitetur unam animam *intellectivam* habere hominem[6].

Conc. Later. IV veram spiritualitatem vindicat, dum credit et profitetur hominem esse creaturam *mixtam*, seu *communem*, ex *spiritu* et *corpore* constitutam[7], ita nempe ut in homine anima differat a corpore, sicut creatura angelica differt a mundana. Conc. Viennense (1311-1312), confitetur animam *intellectivam* seu *rationalem*[8]. Conc. Later. V addit illam animam *intellectivam* esse immortalem et pro corporum quibus infunditur multitudine singulariter multiplicabilem et multiplicatam et multiplicandam[9].

Demum S. Cong. Indicis addit *spiritualitatem* animæ posse a nobis cum *certitudine* demonstrari. Hæc est enim propositio quam S. Congregatio D. Bautain subscribendam exhibuit : « *Ratiocinatio* Dei existentiam, animæ *spiritualitatem*, hominis libertatem, cum *certitudine* probare potest[10]. »

IV. **Probatio autem illa evidens multipliciter efficitur**[11].

1. *Const. Apost.*, lib. II; c. II; *P. G.*, I, 138.
2. DENZINGER, 40.
3. *Idem.*, 148.
4. *Idem.*, 216.
5. *Idem.*, 290.
6. *Idem.*, 338.
7. *Idem.*, 428.
8. *Idem.*, 480-481.
9. *Idem.*, 738.
10. *Idem*, 1650.
11. Cf. *Curs. Philos. Thomist.*, III, p. 84 ss.

Tum quia objectum quod attingit anima est ab omni materia abstractum, et quia anima intelligit modo prorsus independente a materia, quæ quidem independentia in triplici mentis operatione manifestatur : in *simplici* quidem *apprehensione conceptus* est ab omni loco et tempore abstractus, ut universale, genus, species, etc. ; in *judicio* respectus quidam est *necessarius*, qui a materiæ conditionibus eximitur, nempe *convenientia* prædicati cum subjecto ; in *ratiocinio*, magis adhuc elucet illa independentia, nam *consequentia*, *illatio*, *logicus transitus* ab antecedente ad consequens, est quid maxime immateriale, nulli sensui pervium.

Tum quia attingendo materialia anima addit respectum novum, ut, dum corrigit errorem sensuum et res illas intelligit modo perfectiori quam sunt in seipsis.

Tum quia bonis spiritualibus perficitur anima et pro ipsis contemnit corporalia, et dolorem in corpore acceptat ne spiritualibus privetur.

Demum, quia non cognosceret materialia si aliquid materiale in sua natura retineret[1].

Pro difficultatum solutione, recolenda est distinctio inter dependentiam *extrinsecam* et dependentiam *intrinsecam* et *objectivam*. Anima quidem nostra pendet a corpore extrinsece, *ministerialiter*, ut objectuum cognoscat et ideas ex phantasmatibus abstrahat ; non autem subjective, intrinsece, essentialiter, nec ullum factum scientificum opponi potest, teste celeberrimo Mosso : « *Si l'on demande une preuve irréfutable de la non-existence dans le cerveau d'une force immatérielle, on n'en peut fournir aucune*[2]. »

V. **De fide est animam humanam esse incorruptibilem et immortalem** (a. 6). — Testimonia hucusque allata ostendunt simul et spiritualitatem et immortalitatem.

Dum enim Scriptura dicit corpus in terram reverti[3],

1. Hoc argumentum, quod a recentioribus negligitur, exponimus in nostro *Curs. Philos. Thomist.*, III, 90 ss.
2. Cf. *ibid.*, p. 93-96.
3. *Genes.*, III, 19.

monet animam, quæ ad Dei imaginem facta est[1], redire ad ipsum Deum creatorem[2]. Hinc in *Genesi* Deus dicitur Deus Abraham jam defuncti[3], in *Exodo*, Deus Abraham, Deus Isaac et Deus Jacob[4], et idcirco Deus non mortuorum, sed vivorum, quo loco Christus utitur ad probandum, non tantum animorum immortalitatem, sed et corporum resurrectionem[5].

Priores patriarchæ se profitentur *peregrinos* et *hospites super terram ;* quæ verba supponunt ipsos credere et spiritus *immortalitatem et futuram retributionem*, ut authentice interpretatur Paulus : « Qui enim hæc dicunt significant se *patriam inquirere*. Et si quidem ipsius meminissent de qua exierant, habebant tempus revertendi. Nunc autem *meliorem* appetunt, *id est cœlestem*[6]. »

Psalmi supponunt et immortalitatem et vitam futuram, in qua satiabuntur nostra desideria : « *Satiabor, cum apparuerit gloria tua*[7]. »

Prophetæ testantur simul et immortalitatem et resurrectionem : « *Vivent* mortui tui, interfecti mei *resurgent*[8]... Evigilabunt, alii *in vitam æternam*, et alii in opprobrium, ut videant semper[9]. »

Liber *Sapientiæ* docet simul et vivere post mortem impios in inferno[10], et gaudere justos apud Dominum. « Justorum animæ in manu Dei sunt et *non tanget illos tormentum mortis*[11]... Justi autem in *perpetuum vivent et apud Dominum est merces* eorum[12]. »

In lib. *Machabæorum* immortalitas simul et resurrectio asseruntur. « *In æternæ vitæ resurrectione* suscitabit...

1. *Genes.*, I, 26-28.
2. *Eccle.*, XII, 7.
3. *Genes.*, XXVIII, 13.
4. *Exod.*, III, 6.
5. MARC., XII, 26.
6. *Hebr.*, XI, 14-16.
7. PS. XVI, 15.
8. ISAI., XXVI, 19.
9. DANIEL, XII, 2.
10. *Sap.*, II.
11. *Sap.*
12. *Ibid.*, III, 1, 7 ; V, 16, 17.

Creator... et *spiritum* vobis iterum cum misericordia reddet *et vitam*[1]. »

Novum Testamentum semper huic dogmati reddit testimonium. Tum verba expressa « *Animam autem non possunt occidere*[2]. » ; tum descriptio futuri judicii, et sortis perpetuæ : « Ibunt hi in *supplicium æternum*, justi autem *in vitam æternam*[3] » ; tum prædicatio resurrectionis, prout ex Paulo præsertim habetur[4] ; tum descriptio cœlestis Jerusalem in *Apocalypsi*[5].

Patres hoc dogma contra ethnicos vindicant. Tertullianus scribit : « Definimus animam Dei flatu natam, *immortalem*[6]. » Epistola ad *Diognet.* pulchre habet : « *Immortalis mortale tentorium inhabitat*[7]. »

S. Justinus in dialogo cum Tryphone de hac immortalitate fuse disserit[8].

S. Cyprianus : « Pretiosa mors hæc est, quæ emit *immortalitatem* pretio sui sanguinis[9]. »

Omnia fidei symbola hanc veritatem profitentur dum credunt *vitam æternam* vel *vitam venturi sæculi*. Speciatim autem concilium Later. IV recolit : « Illi cum diabolo pœnam *perpetuam* et isti cum Christo gloriam sempiternam[10]. » Et expresse conc. Later. V : « *Damnamus et reprobamus omnes asserentes animam intellectivam mortalem esse*[11]. »

VI. **Imo sola ratio potest apodictice demonstrare animam immortalem esse. —** Fuerunt nonnulli qui cum Scoto dixerint immortalitatem animæ perfectam, tum scilicet *ab intrinseco*, seu ex propria natura, tum *ab extrinseco*, quatenus nunquam a Deo annihiletur, per fidem solam

1. *II Machab.*, VII 13, 23. — Cf. XII, 43-46.
2. MATTH., X, 28.
3. Cf. MATTH., XXV, 31-46.
4. *I Cor.*, XV.
5. *Apoc.*, XX-XXII.
6. TERTULL., *De Anima*, XXII ; *M. L.*, II, 686.
7. *Epist. ad Diogn.*, *P. G.*, II, 1176 ; FUNK, I, 316.
8. JUSTIN, *Dialog.*, IV ; *P. G.*, VI, 481-492.
9. Cf. CYPRIAN., *Epist.*, VIII ; *P. L.*, IV, 247.
10. DENZINGER, 430.
11. *Idem*, 738.

teneri, nec posse ratione demonstrari quæ omne dubium removeat. Similis controversia fuit nostris temporibus suscitata[1].

Jam Melchior Canus severe carpit opinionem Scoti[2] ; scribit quoque Bannez : « Dicere animæ immortalitatem non esse demonstrabilem per rationem naturalem, *erroneum est*[3]. »

Ecclesia, ut vidimus supra, n. III, tenet spiritualitatem posse demonstrari ; jam vero immortalitas est necessaria spiritualitatis sequela. Insuper, S. Cong. Episcoporum et Regularium, in formulario, quod D. Bautain subscribendum proposuit, petit ne unquam contrarium doceatur : « *De ne jamais enseigner qu'avec la raison toute seule on ne puisse démontrer la spiritualité et l'*IMMORTALITÉ *de l'âme*[4]. »

Multiplicis generis sunt argumenta quæ immortalitatem demonstrant.

1° Argumenta moralia, tum ex sensu hominum communi, qui non potest hac in re errare ; tum ex necessitate sanctionis post hanc vitam, nam in præsenti nec vitium condignam pœnam nec virtus condignum præmium suscipiunt ; hinc effatum Pauli : « SI IN HAC VITA TANTUM *in Christo sperantes sumus, miserabiliores sumus omnibus hominibus*[5]. »

2° Metaphysica, ex natura animæ et illius objecto. Immortale est ab *intrinseco* quod nequit corrumpi *per se*, seu dissolutione elementorum essentialium, nec *per accidens*, ad dissolutionem alterius. Atqui anima nostra corrumpi nequit per se, cum nullis partibus essentialibus constet ; nec per accidens, cum a nullo subjecto pendeat, utpote perfecte spiritualis. Ergo anima est immortalis ab intrinseco. Sufficit igitur intelligere spiritualitatem, ut illico inferatur immortalitas. Hinc perfecta instituitur *adæquatio* logica inter spirituale et immortale. Quod etiam

1. Cf. de hoc *Revue du Clergé Français*, an. 1903.
2. MELCHIOR CAN., *De Soc. Theol.*, lib. XII, c. XIV.
3. BANNEZ, *Comment. in* I P., q. 75, a. 6.
4. Cf. DE RÉGNY, *L'Abbé Bautain*, p. 336-338.
5. *I Cor.*, XV, 19.

ex objecto manifestatur. Quum intellectus et intelligibile, appetitus et appetibile sint ejusdem ordinis, utpote specificatum et specificativum, oportet ut anima sit sicut objectum intellectus et voluntatis. Atqui objectum intellectus et voluntatis est necessarium et incorruptibile, scilicet verum et bonum universale. Ergo oportet animam nostram immortalem esse.

Eadem quoque evidentia ratio evincit animam esse immortalem *ab extrinseco*, seu nunquam a Deo annihilatum iri. Nam ratio sola pronuntiat Deum, qui instituit naturam, nunquam subtrahere rebus quod est proprium naturis earum[1]; secus sibi contradiceret infundendo proprietatem perpetuam et impediendo ne sit perpetua. Atqui immortalitas est proprietas animæ. Ergo ratio concludit Deum nunquam illam subtrahere animæ.

Cæterum, annihilatio esset miraculum, et, idcirco deberet ad ordinem gratiæ ordinari. « Porro, redigere aliquid in nihilum non pertinet ad gratiæ manifestationem, cum magis per hoc divina potentia et bonitas ostendatur quod in esse conservet. » Ergo Deus nihil unquam annihilabit et hæc est conclusio quam ratio sola absque ulla errandi formidine pronuntiat[2].

VII. **Ex doctrina catholica colligitur animam non esse ipsum hominem, nec ejusdem esse speciei cum angelo** (a 4 et a 7). — Documenta superius allata testantur esse hominem verum, quia constat *ex anima rationali et corpore*, et idcirco symbolum Athanasium dicit : *Sicut anima rationalis et caro unus est homo* (n. III). Cæterum constabit iterum ex dicendis de unione animæ et corporis[3].

Ratio S. Thomæ est manifesta. Illud homo esse nequit

1. S. THOM., *II Cont. Gent.*, c. LV. — Cf. I P., q. CIV, a. 4.
2. Cf. nost. *Curs. Philos.*, III, 100-113.
3. Pulchra sunt et notatu dignissima verba S. Augustini : « Homo non est corpus solum vel anima sola, sed qui ex anima constat et corpore... Non totus homo, sed pars melior hominis anima est ; nec totus homo corpus, sed inferior hominis pars est ; sed cum est utrumque conjunctum simul, habet hominis nomen. » *De Civit. Dei*, lib. XIV, c. XXIV, 2 ; *P. L.*, XLI, 399.

cui tribui non possunt et definitio completa hominis et omnes operationes hominis. Atqui animæ soli tribui nequit tota definitio hominis, quæ præter formam complectitur materiam, et carnem et ossa ; nec etiam omnes operationes hominis, nam quædam sunt totius compositi, ut sentire, etc. Ergo.

Quocirca definitio hominis non est quam tradunt plures cum de Bonald : Anima corpore utens, vel intelligentia utens organis, sed : Compositum ex anima rationali et corpore, seu *animal rationale*[1].

Traditio quoque catholica docet animas non esse cœlestes virtutes propter culpam in corpora demissas[2] ; nec etiam esse in eodem gradu cum angelis, sed *paulo minus* infra angelos.

Ratio theologica potest sic breviter contrahi : Forma quæ informat materiam et substantia incompleta in ratione speciei nequit specie convenire cum forma quæ nullatenus potest informare materiam quæque est substantia completa et perfecte subsistens. Atqui, dum anima nostra est forma substantialis, angelus non potest esse nisi motor qui accidentaliter tantum unitur mobili, et, dum anima est substantia incompleta in ratione speciei, angelus est species completa, imo tot sunt in angelis species quot sunt individua. Ergo[3].

Imo, nec etiam in quantum est spiritus anima est unius speciei cum angelo ; nam modus intelligendi per ideas infusas, ut est cognitio angelica, et modus intelligendi per ideas acquisitas et cum conversione ad phantasmata, differunt specie.

« Nihilominus potest affirmari hominem longe magis appropinquare ad dignitatem angelicam quam ad conditionem brutorum, licet forma hominis et forma bruti eodem materiali nomine vocentur anima[4]. »

1. Cf. *ibid.*, p. 160.
2. Ita VIGILUS, Papa, 543, contra Origen. ; DENZINGER, 203.
3. Cf. Tract. *de Angelis*, q. 1.
4. Cf. JANSSENS, t. VII, p. 119.

Cæterum, tota œconomia christiana, nempe de Incarnatione Filii Dei, de Sacramentis *propter homines*, de gratia et de fine supernaturali, ostendit Angelos et animas differre specie, sed ad eandem societatem supernaturalem pertinere, sub eodem Capite Christo.

Plenius innotescet natura nostræ animæ ex dicendis nunc de unione substantiali.

ARTICULUS SECUNDUS

DOCTRINA CATHOLICA ET THEOLOGICA DE UNIONE ANIMÆ ET CORPORIS

AD Q. LXXVI S. THOMÆ

I. **Qua ratione possit hæc quæstio ad fidem referri. —** Duplici titulo, scilicet ut explicetur mysterium Incarnationis et vindicetur dogma catholicum de unione hypostatica, et ut statuatur tota doctrina de homine tum sub respectu dogmatico tum sub respectu morali.

Imprimis docet fides unionem in Incarnatione esse *substantialem*[1], in qua duæ substantiæ, scilicet divina et humana, in uno termino substantiali, qui est persona Verbi, conjunguntur. Id autem importat duas partes nostras ita copulari, ut Christus sit verus homo, utque anima intellectiva seu rationalis ipsum corpus vere per se et essentialiter informet. Et hæc est ratio quam concilium Viennense indicat, ad explicandum quomodo Dei Filius assumpserit « *partes nostræ naturæ simul unitas*, ex quibus ipse in se verus Deus existens fieret *verus homo*, humanum videlicet corpus passibile et animam intellectivam seu rationalem, ipsum corpus vere per se et essentialiter informantem[2]. »

Secundo, dogma et moralis catholica supponunt hominem ita esse unum ut imputentur ipsi ad meritum vel demeritum omnia quæ in corpore et per corpus fiunt, ut dicatur sanctificari totus homo per sacramenta, quæ corpus tangunt, et tandem judicetur de his quæ in corpore gessit, juxta illud Pauli : « Ut referat unusquisque *propria corporis* prout gessit, sive bonum sive malum[3]. »

1. Cf. *De Verbo Incarnato*, q. II.
2. Denzinger, 480.
3. *II Cor.*, v, 10.

II. **Fundamenta scripturistica et patristica.** — Huc faciunt omnes textus qui referunt hominem esse *unum ex duobus* coalescens, scilicet ex limo terræ et ex spiraculo vitæ[1], ita quidem conjunctis ut operatio corporis in animam redundet et corpus, quod corrumpitur, aggravet animam[2] : id quippe innuit unionem *essentialem* et *personalem*, ex qua resultat una natura et una persona[3]. Et pariter illi textus qui dicunt uni et eidem tribui, in ordine morum, quidquid fit, non solum per animam sed et per corpus : unde et in textu mox allato S. Pauli *propria corporis* adscribuntur ipsi personæ humanæ ; ex quo sequitur ad naturam et personam *uniuscujusque* nostrum pertinere corpus. Unio porro materiæ et formæ est ea ipsa ex qua et una persona et una essentia conflatur.

Patres eandem doctrinam æquivalenter asserunt, qui tradunt corpus ab anima recipere vivere et esse et speciem : ita tractatus *de Resurrectione*, qui tribuebatur S. Justino et refert saltem doctrinam illius ævi : « Anima est in corpore, quod sine anima non *vivit ;* egressa anima, *non est*[4]. » Et S. Augustinus : « Tradit *speciem* anima corpori, ut sit corpus in quantum est... Corpus nullum fit nisi accipiendo per animam *speciem*[5]. » Vel qui dicunt hominem esse unam naturam ex anima et corpore : « Omnis communiter hominum *natura*, ait Athenagoras, ex anima immortali constat et corpore, quod cum anima in creatione conjunctum est[6]. » — « Homo, adjungit Augustinus, non est corpus solum vel anima sola, sed qui ex anima constat et corpore[7]. » Si anima dat corpori speciem, si conjungitur cum ipso

1. *Genes.*, II.
2. *Sap.*, III, 1-4.
3. Si enim anima et corpus essent duo supposita vel duæ substantiæ distinctæ, operatio corporis non redundaret in animam spiritualem, sed corpus animæ et anima corpori extranea remaneret Cf. *Curs. Phil. Thomist.*, III, 131, 133.
4. *De Resurrect.*, c. X ; *P. G.*, VI, 1590.
5. S. AUGUSTIN. ; *de Immortalitate animæ*, c. XV, 24 ; *P. L.*, XXXII, 1033, 1034.
6. ATHENAGOR., *De Resurrect.*, 15 ; *P. G.*, VI, 1004.
7. S. AUGUSTIN., *De Civit. Dei.* lib. XIV, c. XXIV, 2 ; *P. L.*, XLI, 399.

in una natura, est corporis actus seu forma substantialis. In his ergo assertis continetur tota doctrina quam demum definierunt concilia, ut est nunc exponendum.

III. **Definitiones et declarationes Ecclesiæ.** — Concilium Viennense (1311-1312) post verba citata n. I, pergit : « Porro doctrinam omnem seu positionem temere asserentem, aut vertentem in dubium, quod substantia animæ rationalis seu intellectivæ vere ac per se humani corporis non sit forma, velut erroneam ac veritati catholicæ inimicam fidei, prædicto sacro approbante Concilio, reprobamus : *definientes*, ut cunctis nota sit fidei sinceræ veritas ac præcludatur universis erroribus aditus, ne subintrent, quod quisquis deinceps asserere, defendere seu tenere pertinaciter præsumpserit, quod anima rationalis seu intellectiva non sit forma corporis humani per se et essentialiter, tamquam hæreticus sit censendus[1]. »

Mens Concilii colligitur ex scopo quem intendebat, scilicet damnare errores Petri Olivi († 1297).

Duo porro præsertim docebat iste, ut constat ex manuscripto quod publici juris fecit Cardinalis Erhle, S. J., qui Bibliothecæ Vaticanæ per tot annos præfuit. Imprimis tenebat erroneam theoriam de formarum pluralitate in uno eodemque individuo organico. Materia prima informatur inferiore forma, qua informatione capax et digna fit, quæ altiore forma informetur et ita porro. Inter varias autem formas non intercedit nisi relatio rectoris, motoris, stabilimenti ad instrumentum, superioris ad inferiorem regendum. Hinc sequitur animam superiorem non formam sed tantum gubernatricem corporis esse.

Alter Olivi error est de constitutione animæ. Componitur ipsa ex materia spirituali et tribus partibus formalibus, vegetativa sensitiva, intellectiva, quarum unaquaeque ut substantiale quid una cum aliis duabus per additionem quasi mechanicam efformat tandem unam totalem formam hominis, animam ejus... Concludit Olivi partem formæ intellectivam, per se seu ratione sui non informare corpus humanum sed tantum materiam ; spiritualem vero esse

1. DENZINGER, 481.

formam corporis solum mediante sensitiva vel vegetativa parte[1].

Ut ergo concilium errorem utrumque efficaciter removeret, asseruit unionem esse vere essentialem et idcirco animam *per se et essentialiter* esse formam corporis, et animam qua *intellectivam* seu *substantiam* animæ rationalis vel intellectivæ esse formam.

Conc. Later. v, 1513, renovat definitionem concilii Viennensis[2]. Pius IX, damnando libros Guentheri, 1857, scribit : « Noscimus iisdem libris lædi *catholicam sententiam ac doctrinam de homine, qui corpore et anima ita absolvitur, ut anima eaque rationalis sit vera per se atque immediate corporis forma*[3]. »

IV. **Ex quibus documentis colligi debet :** 1° Illam sententiam esse *catholicam* seu *definitam*, ita ut qui pertinaciter illam negaverit tanquam *hæreticus* sit censendus. 2° Animam esse *vere* formam, id est non mere metaphorice vel analogice, sed sensu proprio. 3° Unionem esse *substantialem*, quatenus anima uniatur corpori *non per accidens*, sed *per se et essentialiter*. 4° Animam qua *intellectivam* esse formam, non vero tantum ratione partis sensitivæ vel vegetativæ. 5° Ipsam *substantiam* animæ intellectivæ informare, et idcirco non mediante aliquo alio, *sed immediate*, ut explicat Pius IX. 6° Licet non dicatur animam *esse formam substantialem*, eundem sensum ex toto contextu ingeri ; nam, si unio est substantialis, si *substantia* ipsa intellectivæ animæ unitur *per* se et *essentialiter*, liquet omnino formam hujus modi non esse accidentalem, sed utique substantialem.

V. **Quinam errores his documentis excludantur.** — Omnes errores qui volunt animam uniri tantum accidentaliter, ut motorem vel rectorem ad regendum corpus, prout ex doctrina Olivi sequebatur et prout statuunt quicumque theoriam platonicam renovant. Pariter, qui reponunt essentiam seu substantiam animæ in cogitatione, ut vult

1. Cf. JANSSENS, S. J., in periodico *Gregorianum*, 1920, fasc. I.
2. DENZINGER, 738.
3. *Idem*, 1655.

systema cartesianum ; vel in conscientia sui, ut dicunt Kantiani ; vel in « immanenti perceptione qua subjectum intuens ideam, affirmat sensibile, postquam in hanc ejus essentiam intuitum fuerit », ut dicit Rosmin[1] ; vel in perceptione *temporis et præteriti*, ut contendit Bergson[2].

Omnis unio quæ secundum *cognitionem* sive conscientiæ sive memoriæ sive cujusvis perceptionis, attenditur non potest esse nisi accidentalis. Refelluntur etiam qui ponunt unionem fieri per aliquod *medium*, sive corpus subtilissimum, in quo anima involveretur, ut dicebant platonici ; sive mediatorem plasticum, ut finxit Joannes Clericus ; sive *involucrum*, in quo anima velut in vagina includeretur, ut somniant *spiritistæ*. Licet enim concilium Viennense intendat directe damnare Olivi, qui contendebat unionem fieri mediante parte sensitiva vel vegetativa, affirmat tamen ipsam *substantiam* animæ intellectivæ uniri per se, et idcirco *immediate*, ut interpretatur Pius IX.

Ceterum, si unio fieret per aliquod medium, jam anima non esset primus et substantialis actus nec consisteret illa unio substantialis quam voluit concilium asserere ac tueri.

III. **Rationes theologicæ** (a. 1). — Quia in philosophia quæstio fuse expenditur[3], satius erit argumenta indicare. Forma substantialis corporis intelligitur id quo primo corpus operatur, quod tribuit speciem corpori et quod cum ipso conjungitur unione tum *personali*, ita ut sit in homine unicum essendi et operandi principium, tum *essentiali*, ita ut sit in homine una essentia seu natura specifica. Atqui anima humana est id quo primo corpus operatur, cum sit primum principium quo nutrimur et sentimus et movemur secundum locum ; est id quod dat speciem, nam corpus non est humanum nisi per animam, sicut ipsa est quo a ceteris discriminamur et in specie pro-

1. Prop. 24 damm. a. S. Officio, 14 dec. 1887 ; DENZINGER, R, 14.
2. « La distinction du corps et de l'esprit ne doit pas s'établir en fonction de l'espace, mais du temps... Il faut que le passé soit *joué* par la matière, *imaginé* par l'esprit. » Cf. BERGSON, *Matière et Mémoire*, p. 246-249.
3. Cf. *Curs. Philos. Thomist.*, vol. III, tract. II, q. II.

pria constituimur ; conjungitur unione personali, nam uni et eidem principio tribuuntur actiones corporis, v. g. nutriri, dormire, et actiones animæ, ut intelligere et velle, et idcirco idem permanet et persistit homo in toto vitæ decursu ; et unione essentiali, nam integritas speciei humanæ importat unam essentiam ex corpore et anima conflatam, et hæc quidem unitas est tanta ut operatio corporis in animam redundet, dum corpus aggravat animam, et operatio animæ propria, intellectio, in corpus quoque redundet, v. g., cor accelerando, pressionem sanguineam augendo, etc.[1]. Ergo anima est vera substantialis forma corporis nostri.

VIII. **Pro solutione difficultatum.** — Recolendum est animam intellectivam esse *virtualiter* sensitivam et corpoream nec esse formam immersam in materia, sed retinere esse *elevatum* supra materiam et ab ipsa independens. Hinc ad objectionem : Quod est forma corporis est pars intrinseca corporis et habet esse in materia. Atqui anima spiritualis non potest esse pars intrinseca corporis nec habere esse in materia. Ergo nequit esse forma corporis.

Resp. : Dist. maj. : Est pars intrinseca *constitutiva* et *specifica*, concedo ; pars intrinseca *potentialis* et *materialis*, nego ; et habet esse in materia totaliter *immersum*, si sit *formaliter* corporea, concedo ; si sit *virtualiter* tantum corporea et *formaliter* spiritualis, nego ; quia tunc retinet quoddam esse totaliter transcendens. — Contradist. min. : Anima spiritualis nequit esse corporis pars intrinseca materialis et potentialis, concedo ; formalis et specifica, nego ; nec habere esse immersum in materia, concedo, nec habere esse transcendens materiam, nego. — Conclusio potest negari, vel distingui : non est forma immersa in materia, concedo, forma vera in materia existens sed retinens esse supra materiam elevatum, quod non communicat materiæ, nego.

1. « Le travail intellectuel accélère le cœur, augmente la pression sanguine dans les artères périphériques... Tous ces phénomènes sont d'autant plus marqués que le travail est plus intense. » GLEY, *Etudes de Psychologie physiologique et pathologique*, 408.

IX. **Dogma catholicum est animam intellectivam multiplicari secundum multiplicationem corporum, seu tot animas esse quot corpora** (a. 2). — Contra omnes formas monismi et pantheismi.

Græci philosophi qui ponebant unam mundi mentem omnia regentem, implicite negabant multiplicationem animarum pro multiplicatione corporum. Quem errorem renovarunt medio ævo averroistæ, ac signanter Sigerius de Brabantia, qui contendebat animam esse in omnibus unam[1]; error redivivus apparuit sæculo XVI, cum Pomponatio et aliis philosophis, et iterum cum Spinoza et pantheistis, ac etiam nostra ætate cum criticis transcendentalibus Germanis, qui nihil præter Tò Ego agnoscunt ; ac generatim cum hodiernis monistis, qui humanam personalitatem inficiantur.

Concilium Later. V definit simul et immortalitatem et multiplicationem animarum ; quæ duo dogmata sunt omnino connexa, nec enim vera gaudemus immortalitate, si anima sit pro cunctis hominibus una « Verum et immortalis, et pro corporum, quibus infunditur, multitudine, singulariter multiplicabilis, et multiplicata, et multiplicanda sit[2]. »

Ratio psychologica potest sic breviter resumi : Experientia et conscientia constat esse distincta et multa individua humana multasque et distinctas operationes humanas elici. Atqui, nisi sint formæ seu animæ distinctæ et multæ, non erunt individua distincta et multa, quia forma est essendi principium ; nec etiam erunt actiones distinctæ ; quia, si omnes intelligunt per unum et eumdem intellectum, erit una intellectio, sicut, si plures viderent per unum oculum, esset una visio. Ergo.

Ceterum, ex hac hæresi pervertitur tota doctrina morum, nec jam est meritum aut demeritum proprium, nec reddit Deus *unicuique* secundum propria opera.

X. **De fide est non esse in homine nisi *unam* animam**

1. Contra illum S. Thomas scripsit opusc. *De unitate intellectus contra Averroistas*. Cf. P. MANDONNET, O. P., *Siger de Brabant et l'averroïsme*. Frib., 1899.
2. DENZINGER, 738.

intellectivam ; est autem doctrina cum dogmate ita conjuncta ut hujus videatur legitima solaque interpretatio, esse in homine unum vitæ principium animam scilicet rationalem, a quo corpus quoque et motum et vitam omnem et sensum accipiat (a. 3). — *Tricholomia* est theoria quæ vult esse in homine tria vitæ principia, seu tres animas distinctas, prout docuerant plures philosophi Græci, ac deinde Apollinaris, qui posuit hominem constare ex tribus, *corpore*, *anima* et *ratione*. — *Dicholomia* autem contendit duas saltem esse animas, unam a qua repetitur vita inferior, alteram a qua procedit vita superior et præsertim intellectio. Trichotomia veterum hodie communiter relinquitur ; at dichotomiæ nonnulli adhærent, cum Barthez, Buffon, Maine de Biran, Jouffroy, Guenther, Baltzer.

Concilium Constantipolitanum IV, œcumenicum VIII, 869-870 habet : « Veteri et Novo Testamento *unam* animam rationabilem et intellectualem habere hominem docente et omnibus deiloquis Patribus et magistris Ecclesiæ eandem opinionem asseverantibus : in tantam impietatis quidam, malorum inventionibus dantes operam, devenerunt, ut duas eum habere animas impudenter dogmatizare et quibusdam irrationalibus conatibus per sapientiam quæ stulta facta est (*I Cor.*, I, 20), propriam hæresim confirmare pertentent. Itaque sancta hæc et universalis synodus... talis impietatis inventores et patratores et his similia sentientes magna voce anathematizat[1]. »

Quæ verba generalissima excludere videntur et trichotomiam et dichotomiam, licet non constet omnino de mente concilii ; sed saltem est de fide unam tantum in nobis esse animam rationalem seu intellectivam.

At, quia fides docet *unitalem substantiæ* in homine et quia nequit unitas illa consistere si plures sint in nobis animæ, ideo sententia quæ ponit unam tantum animam est sola dogmatis legitima interpretatio. Quapropter Pius IX in epist. ad Episc. Wratislaviensem, 30 Aprilis 1860, declarat : « Sententiam, quæ unum in homine ponit vitæ principium : animam scilicet rationalem, a qua corpus quoque

1. Can. 11 ; DENZINGER, 338.

et motum et vitam omnem et sensum accipiat, in Dei Ecclesia esse communissimam atque a doctoribus pluribus et probatissimis quidem maxime *cum Ecclesiæ dogmate ita videri conjunctam, ut hujus sit legitima solaque vera interpretatio nec proinde sine errore in fide possit negari*[1]. »

Ratio psychologica in his paucis resumitur :

Constat hominem esse unum vivens, et ita unum ut, dum operationes vitæ inferioris fuerint intensæ, impediant operationes vitæ superioris, et istæ rursus redundent in partem inferiorem, ut vidimus supra, n. VII. Atqui, si plures essent animæ in eodem homine, homo non esset *unum* ; nam ab eodem principio res habet unitatem a quo vitam et esse. Atqui principium a quo habet vitam est anima. Ergo, nisi sit una anima, non erit homo simpliciter unum. — Pariter, si plures forent animæ, facultates unius remanerent extraneæ facultatibus alterius nec posset operatio unius impedire operationes alterius. Ergo non potest esse in homine nisi anima una.

Anima porro intellectiva potest prætare munia animæ sensitivæ vel vegetativæ, quatenus in sua virtute continet quidquid perfectionis in illis habetur, sicut figura pentagona continet tetragonam et numerus senarius binarium[2].

XI. **Est doctrina S. Thomæ, quæ veluti** *norma tuta* **est proponenda, unam esse in homine formam substantialem, scilicet animam rationalem, per quam habet homo ut sit homo et animal et vivens et corpus et substantia et ens** (a. 4).

Jam vidimus (n. III), quo sensu Petrus Olivi, poneret plures in homine formas ; scotistæ generatim admittunt formam corporeitatis ab anima distinctam, ita ut anima rationalis recipiatur, non in materia prima sed in corpore jam præparato et organizato per formam corporeitatis, quæ persistit in corpore dum separatur anima per mortem. Alii scholastici cum Suarez admittunt plures formas sed essentialiter subordinatas. Demum, plures recenti ævo, cum Frédault, Tongiorgi, Palmieri, statuunt ani-

1. DENZINGER, 1655, not.
2. Quoad cætera, cf. nostr. *Curs. Philos. Thomist.*, t. III, II P., q. III ; et L. JANSESNS, t. VII, p. 142 ss.

mam rationalem esse quidem formam hominis primariam et principalem, at præter ipsam dari etiam formas substantiales elementorum chimicorum.

Fides quæstionem illam non solvit. Concilium Viennense intendebat definire unionem esse substantialem et animam qua intellectivam uniri corpori essentialiter et per se.

Philosophia autem thomistica infert non posse salvari unionem illam substantialem quam fides tuetur, nisi sit unica tantum forma substantialis. Nam, cum proprium munus formæ substantialis sit dare *esse simpliciter*, si præter et ante animam intellectivam est alia forma substantialis, hæc jam largietur esse simpliciter, et anima intellectiva illi adveniet. Sed quiquid advenit post esse simpliciter, accidentaliter advenit. Ergo anima intellectiva, quæ adveniet priori formæ substantiali, accidentaliter adveniet, et ita erit forma accidentalis, ac proinde perimetur unitas substantialis quam prælaudata testimonia ecclesiastica profitentur ac vindicant.

Quapropter, ut salvetur illa unitas compositi humani, sequenda est *tuta* via, seu illa sententia quæ est propositio XVI inter viginti quatuor theses, de quibus S. Cong. De Seminariis et Universitatibus, in decreto approbato a Benedicto XV, d. 25 februarii 1916, dixit : « *Proponantur veluti* TUTÆ *normæ directiva*[1]. »

---

1. De cæteris autem quæstionibus quæ sunt potius ordinis philosophici, cf. nost. *Curs. Philos. Thomist.*, et L. JANSSENS, op. cit.

ARTICULUS TERTIUS

DOCTRINA CATHOLICA ET THEOLOGICA DE POTENTIIS ANIMÆ

A QQ. LXXVII ET SEQQ. S. THOMÆ

I. **Sententia quæ tenet reale vigere discrimen inter animæ essentiam et facultates, non solum fidei congruit, sed et necessaria videtur ad explicandam catholicam doctrinam de ordine supernaturali.** — Fides quippe nostra docet ordinem supernaturalem ita supra naturam elevari, ut sit prorsus indebitus, et idcirco ab essentia nostræ animæ realiter discriminari ; ex quo sequitur dari in creatis accidentia realiter distincta a substantiis, imo ordinem supernaturalem creatum consistere totum in accidentibus indebitis[1]. Jam ergo comperimus in creatura rationali, ad ordinem supernaturalem vocata, sive angelica sive humana, essentiam seu substantiam ab accidentibus saltem indebitis prorsus distingui.

Porro accidentia indebita recipi quidem possunt in ipsa essentia, si habeant rationem essentiæ et habitus entitativi, ut est gratia sanctificans, sed debent, si sint habitus operativi, recipi in potentiis, quæ, ut illis accidentibus proportionentur, debent quoque in ordine accidentali reponi. Quocirca videtur illa doctrina necessaria ad explicandam catholicam fidem de ordine supernaturali.

Iterum, dogma nostrum est, *intellectum* esse omnino spiritualem et a *sensu* prorsus distingui, sicut et vitam intellectivam a vita sensitiva et vegetativa. Porro, si sensus et intellectus idem sunt cum animæ essentia, sunt idem inter se. Ergo, ut explicatur catholicum dogma de reali discrimine intellectus a sensu, admittenda est realis distinctio inter essentiam et animæ facultates.

1. Cf. *De Deo Uno et Trino* p. 124-125, et Tract. *De Gratia*, q. I, a. 1.

II. **Traditio catholica.** — Quamvis nulla prodierit hac de re authentica declaratio Magisterii Supremi, Patres et Doctores hanc doctrinam testantur.

Traditio quippe Patrum in his verbis S. Augustini resumitur : « *Non igitur anima*, sed quod excellit in anima *mens* vocatur[1]. » Quasi intenderet potentiam intellectivam, quæ *mens* vocatur, discriminari ab essentia : quod pari jure dici potest de parte inferiori, quæ *sensus* dicitur.

Traditio autem Doctorum resumitur in illis propositionibus S. Cong. Studiorum : Thesis. VII. Creatura spiritualis est in sua essentia omnino simplex. Sed remanet in ea compositio duplex : essentiæ cum esse, et substantiæ cum accidentibus. — Thesis. XVII. Duplicis ordinis facultates, organicæ et inorganicæ, ex anima humana per naturalem resultantiam emanant : priores, ad quas pertinent *sensus*, in composito subjectantur, posteriores in anima sola. Est igitur intellectus facultas ab organo intrinsece independens. »

In thesi VII statuitur principium metaphysicum, quod pro omni creatura valet ; in thesi autem XVII, asseritur distinctio tum inter essentiam animæ et facultates, a qua procedunt per *emanationem* seu resultantiam, tum inter facultates organicas, quarum subjectum immediatum est organismus animatus, et spirituales, quæ in sola anima immediate resident.

III **Ratio autem et ipsum discrimen probat et modum quo facultates procedant congruenter explicata**[2].

Quum potentia et actus sint in eodem genere, oportet, ut facultas operativa quæ habet rationem potentiæ sit in eodem genere in quo est operatio, quæ rationem habet actus[3]. Atqui operatio cujuslibet creaturæ est in genere accidentis, quum a substantia non solum discriminetur, sed et separetur. Ergo facultas operativa in creatis est in genere accidentis et idcirco a substantia realiter differt.

1. S. AUGUSTIN., *De Trinit.*, lib. XV, c. VII ; *P. L.*, XLII, 1065. — Cf. *De Origine animæ*, lib. I, c. XLV, et *Confes.*, lib. X, c. XI ; *P. L.*, XLIV, 489 et XXXII, 784 ss.
2. Cf. *Curs. Philos.*, t. vol. III, Tract. III, q. I.
3. *Ibid.*, et vol. V, p. 43 ; vol. VI, p. 158 ss.

Ab essentia autem procedunt per modum emanationis seu resultantiæ, quatenus actio Dei creantis attingat simul et essentiam et facultates, hac quidem ratione, ut essentia sit *medium* deferens actionem Dei ad facultates, et sic facultates *concreari* dicuntur.

IV. **Ad originem idearum quod attinet, Ecclesia, licet non imponat doctrinam aristotelico-thomisticam, illam tamen maxime commendat et e regione plura systemata ideologica tamquam falsa reprobat** (qq. LXXIX-LXXXVIII). — Commendat quidem, proponendo veluti *tutas normas directivas*[1] theses XVIII-XX, quæ problema de origine idearum et de humana cognitione attendunt et solvunt. Cæterum, tota doctrina catholica de unione animæ et corporis eandem doctrinam suadet. Nam, si homo est compositum *essentiale*, ex corpore et anima constans, causa idearum adæquata erit nec objecta et sensus tantum nec anima sola, sed corpus simul et anima, et, quia hæc est pars formalis et præstantissima, corpus debet ipsi inservire ad consequendam perfectionem quæ est operatio intellectiva, et idcirco infertur sensus concurrere extrinsece, objective, instrumentaliter, ad idearum acquisitionem, causam autem principalem et propriam esse virtutem intellectus[2].

Demum, Ecclesia indirecte doctrinam nostram de idearum origine commendat, dum plura opposita systemata reprobat.

1° *Agnosticismum, positivismum*, et systemata connexa, quæ contendunt cognitionem nostram intra ordinem sensibilem ita concludi, ut nequeat ad res spirituales et ipsum Deum se porrigere[3].

2° *Immanentismum*, quatenus vult unicam nostræ cognitionis viam, ac præsertim de rebus divinis, esse experientiam intimam aut sensum religiosum[4].

3° *Criticismum* transcendentalem, quatenus asserit nihil extra mentem existere, vel rationem humanam ad mera

1. Cf. *Act. Apost. Sedis*, VIII, 157.
2. Cf. *Curs. Philos. Thomist.*, Vol. IV, Tract. I, q. XI.
3. Cf. Encyclic. *Pascendi* ; DENZINGER, 2072 ss.
4. *Ibid.*, 2074.

phænomena restringi, insolubilibusque subjici antinomiis, præsertim respectu Dei ; nam Ecclesia profitetur posse rationem argumentis a posteriori, per ea quæ facta sunt, res spirituales et Deum ipsum, certo cognoscere, imo et ejus existentiam demonstrare[1].

4° *Ontologismum*, qui contendit immediatam Dei cognitionem esse nobis essentialem, et illud quod in omnibus et sine quo nihil intelligimus esse ipsum esse divinum[2].

5° *Traditionalismum*, qui dicit cognitionem nostram a revelatione ita dependere, ut ratio ex sese nequeat veritates spirituales, religiosas et morales, ut est Dei existentia, animæ spiritualitas et libertas, cognoscere et demonstrare[3].

6° *Rosminianismum*, qui asserit in ordine rerum creatarum immediate manifestari humano intellectui aliquid divini in seipso, etc...[4].

V. **De voluntate autem humana, Ecclesia profitetur ipsam vera libertate gaudere : quæ libertas tum Scriptura tum ratione probari potest** (q. LXXXIII). — Ecclesia liberum arbitrium semper vindicavit, tum contra « nocentissimos liberi arbitrii defensores[5] », qui prave illud explicabant ; tum contra illos qui contendebant illud fuisse ablatum per protoparentis culpam[6] ; tum contra prædestinatistas, qui blasphemando dicebant homines quosdam prædestinari ad malum[7] ; tum et præsertim contra protestantes, definiendo, liberum arbitrium minime extinctum esse, viribus licet attenuatum et inclinatum[8] ; sed a Deo motum et excitatum cooperari, assentiendo Deo excitanti atque vocanti, imo dissentire posse, si velit[9] ;

1. Cf. jusjurandum a Pio X præscriptum, *Act. Apost. Sedis*, 1910, p. 669 ss.
2. Decret. S. Officii 18 sept. 1861 ; DENZINGER, 1659 ss.
3. Cf. Theses a Bautain subscript. 8 sept. 1840 ; DENZINGER, 1622 et ss. et not. — Conc. Vatican., De *fide et ratione*.
4. Decret. S. Officii, 14 dec. 1887 ; DENZINGER, 1591 ss.
5. Ita *Cœlestinus I*, ad Episc. Gall., 431 ; DENZINGER, 129 ss.
6. Conc. Araus. II, a. 529, Can. 1 et ss. ; DENZINGER, 174 ss.
7. Conc. Valent. III, a. 855 ; DENZINGER, 32.
8. Concil. Trid., Sess. VI, cap. I.
9. *Ibid.*, can. 4-6.

tum contra Jansenistas, asserendo remanere in nobis, etiam in statu naturæ lapsæ, libertatem non solum a coactione, sed et a necessitate[1].

Igitur de fide est hominem etiam lapsum vera libertate, tum a coactione, tum a necessitate gaudere, et posse Deo excitanti et moventi cooperari vel resistere.

Denique Leo XIII in encyclica *Libertas* dogma illud optime exponit, illustrat ac vindicat[2].

Docet Ecclesia hanc plenam libertatem ex Scripturis probari ; nam damnat hanc propositionem Baii : « Is libertatis modus, qui est a necessitate, sub nomine libertatis *non reperitur in Scripturis*, sed solum nomen libertatis a peccato[3]. »

Libertas, e contra, ubique in paginis sacri eloquii asseritur. « Deus *ab initio* constituit hominem et *reliquit* in manu consilii sui[4]. » — « Quæ verba quam eloquenter liberum arbitrium ejusque processum describant, nemo attente legens non videt. Demonstrant insuper tam insitum esse liberum arbitrium, ut etiam sub potenti motione divina liberum arbitrium relinquatur sibi, quia non potest nec a Deo moveri nisi secundum inditam sibi ab ipso Deo virtutem... In Scripturis universis, ex mandatis, ex minis, ex mercedibus promissis, ex improperiis, ex pœnis inflictis, quavis veluti pagina apparet de singulis hominibus bonis valere verba : « Qui potuit transgredi et non est trangressus, facere mala et non fecit » ; sicuti ex opposito quivis peccator potuit non transgredi et est transgressus, facere bonum et non fecit. Nec aliter loquitur Christus. Sane imperante gestu Apostolos vocat : « Venite post me ! » ita tamen ut huic voci pareant libere volentes. Inde aliæ illæ locutiones Jesu : « Si quis vult post me venire » ; « si vis perfectus esse[5] ».

Demum Ecclesia tenet libertatem hominis posse per rationem demonstrari, et hinc proposuit hanc thesim

9. Cf. prop. 3 damn. in Jansenio ab Innoc. X, 31 maii 1653, et prop. 1 damnat. a S. Officio 1690 ; DENZINGER, 1291.
2. Die 20 Junii 1888, *Acta Sanctæ Sedis*, XX, 612 ss.
3. Prop. 40 ; DENZINGER, 1040.
4. *Eccli.*, XV, 14.
5. L. JANSSENS, t. VII, p. 386-387.

Augusto Bonetty subscribendam : « Ratiocinatio Dei existentiam, animæ spiritualitatem, *hominis libertatem cum certitudine probare potest*[1]. »

VI. **Argumenta porro quibus ratio probat libertatem sunt triplicis generis.**

Primum quidem desumitur ex testimonis sensus communis, vi cujus fuerunt apud omnes populos consilia, exhortationes, præcepta, prohibitiones, præmia et pœnæ. Sed hæc et omnia libertatem important, alioquin frustra essent.

Alterum ex testimonio conscientiæ, ex qua procedit ut homo mirabilia tentet atque operetur, quin hujusmodi spes fallatur. Si autem non fallitur spes, vera est radix, veraque potentia liberi arbitrii.

Tertium ex ipsa natura substantiæ rationalis. Quicumque habet judicium de agendis non determinatum ad unum, habet liberum arbitrium, quia præcise ex indifferentia judicii repetitur indifferentia electionis. Sed in homine judicium de agendis non est determinatum ad unum; nam eo ipso quod sit rationalis, potest apprehendere rationem boni universalis, necessario appetendi, et rationem bonorum particularium, quæ non habent necessariam connexionem cum fine ultimo et idcirco possunt indifferenter acceptari vel respui; ac proinde, sicut intellectus se habet indifferenter ad media quæ non sunt necessario cum fine connexa.

Quocirca universalitas, seu spiritualitas, naturæ rationalis in essendo causat universalitatem et indifferentiam in judicando ; universalitas in judicando causat immediate universalitatem et indifferentiam voluntatis in appetendo, in qua formaliter reponitur libertas[2].

Imo tota œconomia christiana libertatem ostendit. Libertatis *corona* est *meritum*, cui respondet *præmium* æternum...

---

1. Decret. S. Cong. Iudicis, 11 Junii, 1855; DENZINGER, 1650.
2. Cf. *Curs Philos. Thomist.*, vol. IV, Tract. II, et Cl. JANSSENS, op. cit. Comment. in q. LXXXII S. Thomæ. Consuli etiam potest opus nostrum : *Les vingt-quatre thèses thomistes.*

QUÆSTIO SECUNDA

De Hominis Productione et Elevatione

Doctor Angelicus multa cura multaque diligentia, ut solet, exponit quæ spectant productionem hominis, tum quoad animam tum quoad corpus, qq. XV-XCIV, ac ejus elevationem per gratiam ac dotes et dona quæ statum illum comitantur, q. XIC-CII. Quum autem littera S. Thomæ sit obvia, opus non est ut illam evolvamus, sufficitque pro scopo quem in hoc opere intendimus resumere præcipua capita doctrinæ catholicæ de prima hominis productione et elevatione.

ARTICULUS PRIMUS

DOCTRINA CATHOLICA ET THEOLOGICA DE HOMINIS PRODUCTIONE

AD Q. XC ET SEQQ. S. THOMÆ

I. **Sententiæ de origine animarum** (a. 9). — Ad tres classes reducuntur : 1° *emanatismum*, quatenus anima esset *de* Deo, aut per divisionem substantiæ divinæ, veluti portio illius vel particula lucis materiæ alligata, ut posuerunt Manichæi ; aut per informationem, quatenus Deus esset corpus et anima esset de natura illius corporis, ut veteres materialistæ fingebant, aut Deus esset anima mundi et anima esset pars illius animæ totalis sicut homo est pars potius mundi, ut dixerunt Varro et monistæ. 2° *Traducianismum* qui duplicem induit formam. Traducianismus corporeus tenet animam traduci per virtutem seminis corporalis, ut posuit Tertullianus, existimando animam esse

substantiam *corpoream*, *effigialam*[1], et idcirco ex semine coporeo enasci, sicut et corpus[2]. Traducianismus spiritualis existimat animam filiorum ab anima parentum progigni sive per aliquod semen spirituale, sive per virtutem quamdam in semine latentem, sive alio modo nobis ignoto ; quæ sententia plures Patres ancipites tenuit, imo et S. Augustinum, quæque sæculo XIX defensorem habuit Ubaghs ; sive iterum quia parentes virtutem quamdam creativam ad producendam animam filiorum receperint, ut contendit Frohschammer ; sive quia parentes generent animam sensitivam, quæ postea fit intellectiva, prout somniavit Rosmini. 3° *Crealionismum*, qui statuit animas creari a Deo solo immediate, non quidem omnes simul ab initio, sed tunc singulas creari, dum exporibus infunduntur.

II. **De fide est animam humanam non esse emanationem divinæ substantiæ.**

Documenta ecclesiastica sunt : 1° Antiqua formula « Libellus in modum symboli : « Si quis dixerit vel crediderit animam humanam Dei *porlionem vel Dei esse substanliam*. A. S.[3]. » — 2° Canon quintus concilii Bracariensis II, 561, contra Priscillianistas : « Si quis animas humanas vel angelos ex Dei credit substantia exstitisse, sicut Manichaeus et Priscillianus dixerunt, A. S.[4]. » 3° Canon concilii Vaticani : « Si quis dixerit res finitas tum corporeas tum spirituales aut saltem spirituales e divina substantia *emanasse*, A. S.[5]. »

Ratio est manifesta : si anima est portio divinæ substantia, jam dividitur Deus nec est simplex et spiritualis ; si confunditur cum Deo, jam inducitur monismus ac pantheismus et negatur personalitas Dei veri et gloriosi, cui laus in sæcula.

1. TERTULL. *De Anima*; XXII ; *P. L.*, II, 686.
2. « Confusæ substantiæ ambæ jam in uno *semina* quoque sua miscuerunt... ut nunc duo, licet diversa, etiam *unita* pariter effluant. » *Ibid.*, col. 696.
3. DENZINGER, 31.
4. *Idem.*, 235.
5. *Idem*, 1804.

III. « **Hæreticum est dicere quod anima intellectiva traducatur cum semine.** » (q. CXVIII, a. 2). — Quod enim fit ex semine corporeo pendet a corpore in fieri et in esse, quia *unum quodque habel fieri sicul el esse*. Sed quod pendet a corpore in esse et in fieri non est spirituale, nec idcirco immortale. « Ponere ergo animam intellectivam a generante causari, nihil est aliud quam ponere eam non subsistentem, et per consequens corrumpi eam cum corpore. » *(Ibid)*. Igitur traducianismus corporeus adversatur animæ nostræ spiritualitati et immortalitati, quæ sunt de fide, ut ostendimus q. præced., art. 1.

IV. **Doctrinam quoque catholicam lædit traducianismus spiritualis, seu generationismus, quacumque forma proponatur.** — Ratio est quia inde etiam evertitur simplicitas et spiritualitas animæ intellectivæ. Substantia enim quæ generatur ex aliquo semine etiam spirituali fit ex aliquo præsupposito ac mutatur, ac proinde habet partes essentiales et est composita, atque evolvitur : quæ omnia et spiritualitati et simplicitati adversantur.

In sententia quoque Rosminii fit mutatio substantialis realis in anima, et, idcirco evertitur spiritualitas : siquidem transitus de esse sensitivo ad ordinem intellectualem est substantialis mutatio. Si autem dicatur cum Frochschammer parentes creare animas filiorum virtute a Deo communicata, est gratuitum assertum, quum ubique in Traditione creatio soli Deo adscribatur.

Nec cæterum videtur possibile instrumentum in creatione, quæ est ex nihilo, dum omne instrumentum agit ex aliquo præsupposito, ut supra ostensum est (ubi de creatione).

Documenta autem ecclesiastica, quæ huc referuntur, sunt : 1° Decretum S. C. Indicis. d. 5 Martii 1857, quo damnatur liber Frohschammer : *Defensio generalionismi* ; 2° decretum S. Officii d. 14 dec. 1887, quo damnatur hæc Rosminii propositio : « Non repugnat ut anima humana generatione multiplicetur, ita ut concipiatur eam ab imperfecto, nempe a gradu sensitivo, ad perfectum, nempe ad gradum intellectivum, procedere. »

Vigesima prima : « Cum sensitivo principio intuibile fit

esse hoc solo tactu, hac sui unione, principium illud antea solum sentiens, ad meliorem statum evehitur, naturam mutat, ac fit intelligens, subsistens atque immortale[1]. »

V. **De mente sanctorum Patrum.** — Dum accuratior fit notio spiritualitatis apud Patres, traducianismus rejicitur. Jam strenue doctrinam catholicam vindicat Lactantius : « Ex quo apparet, non a parentibus dari animas, sed ab uno eodemque, Deo patre, qui legem rationemque nascendi tenet solus, siquidem solus efficit[2]. » — Concinit S. Ambrosius : « Ex nullo homine generantur animæ[3]. » Et S. Hieronymus : « Sat ridendi sunt qui putant animas ex corporibus seri, et non a Deo, sed a corporum parentibus generari[4]. »

S. Augustinus hærebat anceps, quia generationismus videbatur ipsi aptior modus ad explicandam traductionem originalis peccati a parentibus in filios ; attamen fatetur se paratum ad amplectendam doctrinam creationismi, dum modo originalis peccati dogma, quod ipse acerrime vindicat, salvetur : « Unde illa de animarum novarum creatione sententia, si hanc fidem fundatissimam non oppugnat, sit et mea ; si oppugnat, non sit tua[5]. »

Post Augustinum, sententia illa de creatione animarum paulatim diffunditur, illamque vindicat Gennadius[6] ; ac deinceps ita communis evadit, ut sit doctrina proprie catholica, prout nunc explicandum est.

VI. **Est doctrina vere catholica animam humanam a solo Deo immediate creari** (aa. 2 et 3).

Scriptura actionem Dei sufficienter innuit, dum dicit : « *Spiravit* in faciem ejus spiraculum vitæ et factus est homo in *animam* viventem[7]. » Exhibetur anima ut infusa a Deo

1. Denzinger, 1911, 1912.
2. Lactant., *De Opificio Dei*, c. lxxix ; *P. L.*, vi, 73.
3. S. Ambros., *De Noe et Arca*, c. iv, n. 9 ; *P. L.*, xiv, 385.
4. S. Hieron., *In Eccles.*, c. xii, *P. L.*
5. *Epist. ad Hieron.*, c. viii, n. 25 ; *P. L.*, xxxiii, 731.
6. Cf. Gennad., *De Ecclesiast. dogmat.*, xi, xx ; *P. L.*, lviii, 984-985.
7. *Genes.*, ii, 7.

ipso, et ita quidem ut sit homo *ad imaginem et similitudinem* Dei[1]. Ex quo inferri potest et animam esse spiritualem et produci, non ex aliquo præsupposito, sed ex nihilo per actionem Dei creativam. Alibi S. Scriptura originem animæ opponit origini corporis, quatenus corpus sit ex pulvere et anima *detur* a solo Deo : « Et revertatur pulvis in terram unde erat, et spiritus redeat ad *Deum, qui dedit illum*[2] ». Asseritur ergo Deus proprius ac solus auctor seu creator animæ.

Quæ fides erat in populo israelitico ita recepta, ut mater Machabaeorum aperte dicat : « Neque enim ego spiritum et animam donavi vobis[3]. »

In Ecclesia vero catholica, illa doctrina in formulis sat antiquis jam exprimitur. « Libellus in modum fidei » habet : Animam autem hominis non divinam substantiam, vel Dei partem, sed creaturam dicimus *divina voluntate creatam*[4]. » Duo hic asseruntur, et animam esse creaturam et ab ipso Deo, seu *divina voluntate, creatam*, quod excludit generationem ex aliquo præsupposito, vel productionem a parentibus. S. Anastasius Papa II, in epistola ad Episcopos Galliæ, 498, damnat sententiam juxta quam parentes « ut ex materiali fæce tradunt corpora, ita etiam vitalis animæ spiritum tribuunt[5]. » — Leo IX in symbolo fidei dicit : « Animam non esse partem Dei, *sed ex nihilo creatam*, et absque baptismate originali peccato obnoxiam, *credo* et prædico[6]. »

Tria igitur simul creduntur, et animam non esse substantiam Dei, et ex *nihilo creari*, et esse peccato originali obnoxiam. » — Benedictus XII damnat errorem Armenorum « quod *anima humana* filii propagatur ab anima patris sicut corpus a corpore, et angelus etiam unus ab alio[7]. » — Demum, ut vidimus, S. Cong. Indicis damnavit opus Frohschammer, 1857, et S. Officium sententiam Rosmini, 1887.

1. *Genes.*, i, 26-28.
2. *Eccl.*, xii, 7.
3. *II Machab.*, vii, 22.
4. Denzinger, 20.
5. *Idem*, 170.
6. *Idem.*, 348.
7. *Idem*, 533.

Itaque animam creari a Deo est saltem doctrina catholica, cui absque peccato contradicere non possit ; imo, si stricte sumantur verba symboli Leonis IX, dici poterit de fide, quia credi debet sicut et doctrina de peccato originali.

Quoad alteram partem, scilicet creari a solo Deo immediate, quatenus non fiat per demiurgos, ut posuerunt Gnostici et Manichæi, est de fide contra præfatos hæreticos, quia Ecclesia in suis symbolis non nisi Deum agnoscit ut creatorem. Hinc apposite S. Thomas a. 2 : « Quidam posuerunt quod angeli, secundum qua operantur in virtute Dei, causant animas rationales. *Sed hoc est omnino impossibile* ET A FIDE ALIENUM. »

De sensu autem quem intendebat Froschammer, nihil proprie definivit Ecclesia, sed illa theoria ex iisdem documentis remanet reprobata.

Ratio theologica est demonstrativa. Quum fieri sit via ad esse, unumquodque habet fieri sicut et esse. Atqui anima humana est per se, quum constet jam ipsam esse formam subsistentem seu spiritualem. Ergo fit per se. Sed quod fit per se vel generatur vel ex nihilo creatur. Porro anima non potest generari, quia sic fieret ex aliquo in cujus potentia contineretur et a quo dependeret jamque desineret esse spiritualis. Ergo creatur ex nihilo. Sed creari est Dei solius immediate, quia virtus creativa nequit creaturæ communicari, neque ut causæ principali, neque ut instrumento, ut ostendimus supra. Ergo anima a solo Deo creatur immediate.

— Nec dicatur Deum cooperari peccato parentum in fornicatione : « Deus solum concurrit actioni physicæ et physiologicæ generationis, quæ secundum se bona est, quamvis generantes illa forte abutantur. Exequitur Creator legem naturalem a se constitutem quæ vult ut posito embryoni a parentibus ipse infundat animam rationalem ; abusus autem et peccatum in solam generantium voluntatem refunditur[1]. »

1. *Curs. Philos. Thomist.*, III, 123. — De origine animarum sicut et de origine corporis consuli poterit erudita dissertatio, L. JANSSENS, Comment. in h. l. Summ. Theol.

VII. **De tempore autem quo anima producitur, certum est ipsam non exstitisse ante corpus, sed tunc a Deo creari, quando corpori infunditur** (a. 4). — Imprimis hæretica est fabula, quæ viguit apud Platonicos, Pythagoricos, Neo-Platonicos et Origenistas, animas fuisse mentes cœlestes ab initio creatas ac post modum propter scelera demissas esse in corpora, supplicii causa. Vigilius Papa, 543, anathemate plectit quicumque dicit aut sentit hoc modo præexistere hominum animas[1].

Nec etiam sustineri potest sententia Leibnitzii, animas fuisse ab initio creatas et inclusas corpusculis quibusdam organicis, quæ, dum decursu temporis evolvuntur, animæ fiunt, et ita constituuntur homines[2].

Scriptura indicat animam a Deo inspirari, seu creari, quando in corpus immittitur, ita ut simul anima fiat dum fit homo in animam viventem : « Spiravit in faciem ejus spiraculum vitæ *et factus est homo in animam viventem*[3]. »

Traditio autem catholica in hoc effato S. Bernardi resumitur : « *Sed creando immittitur, et immitendo creatur*[4]. »

Huic concinit concilium Later V. : « *Pro corporum quibus infunditur multitudine* singulariter multiplicabilis et multiplicata et multiplicanda sit[5]. » — Licet concilium non intendat hoc punctum definire, conjungit multiplicationem seu productionem animarum cum infusione in corporibus, quasi diceretur : tunc multiplicatur seu creatur ipsa anima, quum in corpore infunditur.

Convincit ratio S. Thomæ. Licet anima humana possit existere post corpus, non tamen debet creari *ante* corpus. Nam Deus non debet inchoare opus suum ab iis quæ sunt præter naturam. Atqui, cum anima sit essentialiter forma corporis, est naturale animæ esse in corpore et præternaturale esse extra corpus[6]. Ergo non debuit Deus animam ante corpus condere.

1. DENZINGER, 203.
2. LEIBNIZ, *Essai de Théodicée*, I P., n. 91.
3. *Genes.*, II, 7.
4. S. BERNARD, Serm. II *De Nativ. Domini*, n. 60 ; *P. L.*, CLXXXII, 122.
5. DENZINFER, 738.
6. Cf. *Curs. Philos. Thomist.*, III, 148 ss. ; IV, 141.

VIII. **De momento tandem quo anima infunditur libere disputatur.** — Duplex est sententia : nempe S. Thomæ et scholasticorum, in principio quidem fœtum animari anima inferiori, et postea infundi animam rationalem, quando fœtus est meliori organismo donatus ; et recentiorum, quæ magis communis semper evadit, animam rationalem ab initio infundi jam embryoni, quia reapse vivit embryo et quia convenit ut anima ab initio informet et aliquatenus efformet corpus suum. Thesis autem XV inter XXIV a S. Congregatione Studiorum approbatas ab hac disputatione abstrahit et statuit : « Contra, per se subsistit anima humana, quæ, *quum subjecto sufficienter disposito potest infundi, a Deo creatur.* »

IX. **Est doctrina omnino tenenda, corpus protoparentum fuisse a Deo immediate formatum** (q. XCI).

Ecclesia nihil hac de re proprie definivit ; attamen recolendum est Romanas Congregationes mandasse ut de medio tollerentur opera Leroy et Zahm, qui ut probabilem defendebant opinionem de productione corporis humani e corpore simii, et pariter Commissionem Pontificiam de re biblica, ad dubium : utrum varia systemata exegetica, quæ ad excludendum sensum litteralem historicum trium priorum capitum libri Geneseos excogitata et scientiæ fuco propugnata sunt, solido fundamento fulciantur ? » respondit de 30 Junii 1909 : « Negative. »

Si autem sensus litteralis attenditur, Deo ipsi adscribitur productio corporis ex limo terræ sicut et creatio animæ per infusionem : « Formavit igitur Dominus Deus hominem de *limo terræ*, et inspiravit in faciem ejus in spiraculum vitæ et factus est homo in animam viventem[1]. » Exhibetur itaque Deus conditor totius hominis viventis, quia et corpus de limo terrae et animam per infusionem producit. Quapropter scribit Palmieri : « Nolumus simpliciter affirmare quod ex sola inspecta narratione Moysis fiat evidenter manifesta falsitas hujus opinionis ; negari tamen nequit hunc esse ejusdem obvium sensum, qui, nisi aliqua prudens ratio obstet ; sequendus est[2]. » Confirmatur interpretatio

1. *Genes.*, II, 7.
2. PALMIERI, *De Deo creante*, Thes. XXV.

illa obvia ex textu saepe citato Eccl. : « Revertatur pulvis *in terram unde erat*, et spiritus redeat ad Deum, qui dedit illum[1]. » Idem igitur est immediatus auctor corporis et animæ et terminus *a quo* Deus educit corpus est idem ac terminus *ad quem* revertitur, *pulvis, terra*.

Nedum sit ratio recedendi a sensu obvio, imo potius ostendit philosophia non posse corpus belluinum informari ab anima humana, quæ est alterius prorsus ordinis, nisi per actionem Dei specialissimam immutetur et aptetur. De illo porro interventu divino Scriptura, Traditio, scientiæ physicæ omnino silent. Valet igitur ratio S. Thomæ corpus vivens produci vel ex aliquo simili, scilicet a genitoribus in specie similibus, vel ab auctore naturæ, Deo. In prima autem origine non erant parentes similes in specie. Nec poterant angeli corpus efformare. Nam, quum angeli non agant, nisi educendo ex potentia subjecti et applicando activa passivis, non possunt humanum corpus producere nisi utendo humano semine ; quod nullum erat ante primi hominis creationem. Restat ergo ut corpus humanum sit immediate a Deo productum (a. 2). Nec etiam est ratio recedendi a sensu litterali Scripturæ quoad productionem mulieris ex viro et ex costa viri (q. XCII). Imo potius congruebat ut fieret mulier ex viro : 1° ut vir esset principium totius suæ speciei, sicut Deus est principium totius universi ; 2° ut homo magis diligeret uxorem ; 3° propter domesticam societatem, in qua sunt aliqua opera viri et fœminæ ; 4° propter rationem sacramenti, nam sicut mulier est a viro, ita Ecclesia prodivit ex Christo (a. 2).

Quia autem mulier non debet dominari in virum, non est formata de capite, et, quia non est viri serva, non est formata de pedibus, sed, quia est socia, ideo educta est de costa seu latere. Ac demum « propter sacramentum ; quia de latere Christi dormientis in cruce fluxerunt sacramenta, id est sanguis et aqua, quibus est Ecclesia constituta (a. 3). » Debuit autem mulier ab ipso Deo immediate formari, quia creatura, etiam angelica, nequit creaturam producere nisi adhibito medio naturali, scilicet educendo ex semine, seu

1. *Eccle.*, XII, 7.

de potentia naturali. Solus Deus, qui est naturæ institutor, potest præter naturæ ordinem res in esse producere (a. 4).

X. **Est doctrina catholica genus humanum ex uno protoparente Adamo ortum habuisse.** — Dogma illud sic breviter resumit, exponit et probat Van Noort : « Communis origo omnium hominum ab uno progenitore Adam defendenda est contra *polygenistas*, præadamitas et co adamitas. Sæculo XVII medicus quidam Burdigalensis, Isaac de la Peyrère, docebat *Genes.*, I, 27, narrari creationem maris et fœminæ, ex quibus orti essent gentiles (qui tamen in diluvio omnes interiissent) ; *Genes.*, II, 7 seq. vero referri creationem Adæ et Evæ, ex quibus propagati essent Judaei. Inde a fine sæc. XVIII multi increduli plures familias originarias ponunt, asserendo, homines aut nimis inter se differre, aut, attenta generis humani antiquitate, nimis multos esse, quam ut ab uno protoparente oriri quiverint. Hos coadamitas vocare possumus.— Propositio, licet nunquam ex professo definita, de *fide* est ex universali Ecclesiæ prædicatione[1].

Probatur. 1° Ea S. Scriptura. Hæc aperte ostendit initio nullos fuisse homines præter Adam et Evam : « Homo non erat qui operaretur terram... formavit igitur Dominus Deus hominem... Non est bonum hominem esse solum faciamus ei adjutorium simile subi... Et ædificavit Dominus Deus costam, quam tulerat de Adam, in mulierem[2]. » Quæ ut vera sint, omnino necesse est narrationem *Gen.*, I, 27, 29 de iisdem Adam et Eva, non de aliis intelligere. Deinde ex professo docemur omnes homines *ab uno* aliquo, qui primus et solus creatus sit, ortum ducere. « Hæc (sapientia) eum qui primus formatus est a Deo, pater orbis terrarum, cum solus esset creatus[3]... » » Fecitque (Deus) ex uno omne genus hcminum inhabitare super

1. Pro conc. Vatic. præparatus erat canon : « Si quis universum, genus humanum ab uno protoparente Adam ortum esse negaverit, A. S. » — Quamvis non potuerit res in concilio tractari, ipsa præsentatio canonis est *testimonium* invictum communis fidei in Ecclesia.
2. *Genes.*, II, 5-7, 18-23.
3. *Sap.*, X, 10.

universam faciem terræ[1]. » — « Unum » illum Adamum esse nemo dubitat.

2° Ex Traditione, v. g. S. Augustino : « In ipso exordio Adam et Eva parentes omnium gentium erant, non tantum modo Judaeorum[2]. »

3° Ex ratione theologica. Postea ostendemus omnes homines nasci infectos culpa originali, quam generatione ex Adam contrahunt. Hæc autem doctrina, quæ fundamentalis est, communem omnium ortum ex Adam supponit[3]. »

XI. **Difficultates fieri solitæ nihil evincunt.**

1° Antiquitas generis humani non obstat ; nam spatium annorum qui ab Adamo effluxerunt sufficiens prorsus est ut species humana fuerit in varietates et species diversificata.

2° Difficultates ex colore, statura, angulo faciali, non cogunt. Differentia coloris est mere *accidentalis* et repetitur ex *pigmento*, nempe liquido quod cellulæ elaborant quodque in quibusdam hominum stirpibus, propter majorem solis influxum, intensius fit et cuti colorem tribuit. Pariter, sicut plantæ et animalia ejusdem speciei subeunt, propter locorum et externarum circumstantiarum mutationem, plures accidentales differentias, ita possunt homines, propter mutata externa adjuncta, plures in sua organica constitutione modificationes suscipere, quin species immutetur.

Demum differentia ex angulo faciali est levis et repetitur ex diversa capitis et frontis conformatione, quæ ex prædictis adjunctis diversis producitur.

3° Nec etiam valet difficultas ex eo desumpta, quod non possit explicari qua ratione America et insulæ Oceaniæ incolas suos acceperint.

« *Resp.* Homines non ita difficulter ex Asia in Americam pervenire potuerunt trajiciendo fretum sat angustum

1. *Act.*, XVII, 26.
2. S. AUGUSTIN., *Tract. IX in Joan.*, 10 ; *P. L.*, XXXV 1463.
3. VAN NOORT, *De Deo Creatore*, p. 122-123.

Behring-straat, aut transeundo per insulas Atlanticas, quæ Americam et Asiam fere conjungunt. Revera structuræ corporalis, morum ac traditionum communitas originem probant. Insulæ autem Oceaniæ ex Malacca per insulas archipelagi Malaicæ incolas suos accipere potuerunt et accepisse videntur. Ceterum difficultates istæ geographicæ vix adhuc moventur[1]. ».

---

1. *Idem*, op. cit., p. 125. — Consuli possunt : DE QUATREFAGES, *L'espèce humaine ;* VERNEAU, *Les Races humaines ;* VIGOUROUX, *Les Livres saints et la critique rationaliste*, vol. III, c. V ; GUIBERT, *Les Origines, unité de l'espèce humaine*, V.

ARTICULUS SECUNDUS

DE HOMINIS ELEVATIONE

AD Q. XCV S. THOMÆ

I. **De fide est hominem non fuisse relictum in statu naturæ puræ, sed elevatum ad ordinem supernaturalem.** — Ex tota serie narrationis genesiacæ[1], colligitur Adamum fuisse speciali Dei *amicitia* donatum, positumque in paradiso voluptatis tantaque scientia instructum, ut posset animalibus nomem proprium imponere[2] ; a concupiscentia immunem, siquidem « erat uterque nudus, Adam scilicet et uxor ejus, et non erubescebant[3] » ; immunem a morte, quam solum ut pœnam peccati Deus minatur ante lapsum et post lapsum imponit[4].

Quæ omnia sunt ordinis gratuiti et supernaturalis...

Hæc igitur dona videntur in his consistere : 1° familiaritate et *amicitia* Dei, quæ idcirco importat *gratiam* sanctificantem ; 2° charitate et virtutibus quæ ad illam amicitiam spectant et gratiam sanctificantem comitantur ; 3° scientia quæ ab initio exhibetur ut eximia et perfecta ; 4° immunitate a dolore, quia dicitur homo in *paradiso voluptatis ;* 5° in immunitate a concupiscentia et 6° immunitate a morte, ut mox vidimus.

Concilia Scripturam interpretantur et docent hominem fuisse in sanctitate et justitia *constitutum*[5].

Igitur de fide est fuisse hominem *elevatum* ad ordinem supernaturalem, licet non sit de fide elevatum esse *in primo instanti*[6].

1. *Genes.*, II, 3.
2. « Omne enim quod vocavit Adam animæ viventis est nomen ejus. » (*Genes.*, II, 19).
3. *Ibid.*, 25.
4. II, 17, III, 19.
5. Conc. Trid., Sess. V, can. 5.
6. Quæstionem illam versamus in tractatu *de Gratia*, q. 1, art. 3.

II. **Status ille merito dicitur rectitudinis et integritatis.**

Terminologia hæc fundatur in scriptura : « Inveni quod fecerit Deus hominem *rectum*[1] » ; et conciliis : « Natura humana, etiam si in illa *integritate, in qua est condita*, permaneret[2]. »

Habetur *rectitudo* et *integritas*, quando omnia in debito ordine consistunt, inferioraque hominis subduntur superioribus, et ipsa superiora subduntur Deo. Porro in illo statu, qualem ex Scriptura jam descripsimus, pars hominis superior, propter amicitiam cum Deo, ipsi Deo subdebatur, et pars inferior subdebatur superiori, siquidem corpus ita obediebat animæ ut mors removeretur, et appetitus ita rationi subjacebat ut excluderetur inordinata concupiscentia. Ergo fuit vere status rectitudinis et integritatis.

Integritas autem opponitur solutioni partium et idcirco debet excludere *errorem*, qui est malum intellectus, ita quidem, ut primus homo decipi non potuerit ; *concupiscentiam* inordinatam, quæ est malum virium inferiorum ; ac *dolorem et mortem*, quæ sunt malum corporis.

III. **Inter hæc dona quædam sunt supernaturalia quoad essentiam, quædam vero supernaturalia quoad modum tantum**[3]. — Supernaturalis quoad essentiam erat illa amicitia cum Deo, importans *gratiam sanctificantem*, quæ est participatio naturæ divinæ, et *virtutes theologicas*, quæ sunt participatio vitæ et operationis Dei propriæ, supernaturalia vero erant *quoad modum* quo fuerunt collata cetera dona, scilicet immunitas a concupiscentia, a dolore, et a morte ; licet enim hæc omnia haberent causam efficientem supernaturalem, et ad finem supernaturalem ordinarentur, in se tamen inspecta remanent ordinis naturalis.

IV. **Licet autem potuisset separari præfata integritas a gratia sanctificante, reapse tamen fuit ipsi annexa ; ita ut gratia sanctificans sit radix et ratio primaria omnium**

1. *Eccle.*, VII, 30.
2. Conc. Arausic., II, can. 19 ; DENZIBGER, 192.
4. De illa notione supernaturalis, cf. infra *De Gratia*, q. I, art. 1.

donorum quæ veniunt nomine *justitiæ originalis*[1]. — Quum enim illa integritas sit tantum supernaturalis quoad modum, posset haberi absolute vel integritas sine gratia sanctificante, et tunc esset status *naturæ integræ tantum*, vel gratia sanctificans sine integritate, et sic esset status *naturæ simpliciter elevatæ*.

At de facto Deus hæc omnia conjunxit. Nam ex *Genesi* comperimus hominem fuisse ab initio donatum *amicitia* Dei, quæ importat charitatem et gratiam sanctificantem ut ejus radicem, et ex *Eccle.* novimus hominem fuisse *rectum* ab initio[2].

Quæ rectitudo in Scripturis audit sanctitatem et justitiam qua homo est Deo gratus et acceptus ; et idcirco docet concilium Tridentinum, ut modo audivimus, hominem fuisse in *sanctitate* et *justitia* constitutum.

Unde ex Scriptura et Conciliis hæc statui potest subordinatio et harmonia : quia pars animæ superior est per gratiam gratum facientem Deo perfecte subdita, rationi subduntur vires inferiores, et corpus animæ ; ac proinde radix seu causa prima omnium donorum est gratia sanctificans.

Quocirca *justitia originalis* multa complectitur, et est quid complexum ; at, si consideratur in sua *perfectione primaria*, est habitus simplex, nempe gratia sanctificans, quæ de facto fuit fons aliorum donorum.

S. Thomas id asserit, dum dicit : « Erat enim hæc rectitudo secundum quod ratio subdebatur *Deo*, rationi vero inferiores vires, et animæ corpus. Prima autem subjectio erat *causa et secundæ et tertiæ*.

Addit autem : « Illa prima subjectio, qua ratio *Deo subdebatur* non est secundum naturam, sed secundum *supernaturale donum gratiæ*. » Et concludit : « *Per gratiam in anima existentem* inferiora ei subdebantur[3]. »

1. Terminologia ista jam habetur apud S. ANSELMUM, qui videtur exhibere aliquam justitiam ut debitam naturæ *rationali* : « Ut igitur frustra non sit rationalis, simul ad hoc rationalis et justa facta est. » *Cur Deus homo*, lib. II, c. I. — Cf. P. KORS, O. P., *La Justice primitive et le Péché originel*, p. 23 ss.
2. *Eccle.*, VII, 30.
3. I P., q. XVC, a. 1.

Notentur vocabula quibus utitur Angelicus : 1° *causa*, ergo non mera conditio, ut quidam interpretari conati sunt ; 2° *gratia in anima existens*, et non tantum in potentiis est gratia ipsa qua homo fit coram Deo rectus seu Deo gratus, nempe gratia sanctificans. Ergo constat, ex mente S. Thomæ, gratiam sanctificantem esse *causam* seu primariam rationem vel fontem omnium donorum, quæ nomine justitiæ originalis veniunt.

Quum autem agatur de causa qua homo fit permanenter rectus et Deo gratus, intendere debet S. Doctor causam *formalem* quæ sit de ratione constitutiva justitiæ originalis.

Sic ergo potest exstrui argumentum. Loquitur S. Thomas de causa quæ præstat animæ ut permanenter Deo adhæreat ut subdita et grata. Atqui causa quæ facit ut anima permanenter et habitualiter adhæreat Deo ut subdita et grata est causa *formalis*, quæ unionem et amicitiam præstat. Ergo ex mente Angelici gratia sanctificans est causa formalis seu ratio constitutiva in justitia originali.

V. **De quadam recenti controversia.** — Hinc colligitur quid censendum sit de opinione cl. Professoris Lovaniensis Bittrémieux, gratiam sanctificantem et justitiam originalem *distinctione adæquata* juxta S. Thomam discriminari[1].

Ostendimus, e contra, quomodo ex mente S. Thomæ gratia sanctificans dicatur causa seu radix cæterorum, et idcirco forma qua homo adhaeret Deo *permanenter*. Quapropter nequit justitia originalis a gratia sanctificante discriminari adæquate aut totaliter præscindi, cum gratia sanctificans sit *perfectio primaria, causaque formalis*, quæ in justitia originali attenditur, et cætera dona quæ nomine justitiæ originalis veniunt ipsi ceu radici vel fonti nitantur ; et tamquam supernaturale *quoad modum* supernaturali *quoad essentiam* addantur.

Contra sententiam Cl. Bittrémieux, scripsit cl. Van der Meersch eruditam ac solidam dissertationem, cujus conclusionem excribimus :

1. Cf. BITTREMIEUX, *Revue Thomiste*, avril-juin 1921. — Cui sententiæ contradicit cl. A. MICHEL[1], in eodem periodico, 1921, p. 424 ss.

« Secundum S. Thomam essentia *metaphysica*, ut sic loquar justitiæ originalis est rectitudo, naturæ possitive indebita, totius hominis ad Deum : hæc autem rectitudo consistit in triplici subjectione, nempe voluntatis ad Deum et hoc est *formale* in ratione justitiæ originalis, deinde in subjectione virium inferiorum ad rationem et corporis ad animam, et hoc est *materiale* in ratione justitiæ originalis. Essentia autem *physica* justitiæ originalis est *gratia gratum faciens* (quæ complectitur gratiam sanctificantem et charitatem) qua obtinetur a parte rei *formale* elementum justitiæ originalis et donum (vel complexus donorum) quo obtinetur subjectio virium inferiorum ad rationem et corporis ad animam, seu integritas naturæ : hoc est materiale elementum justitiæ originalis. Igitur justitiæ originalis distinguitur realiter quidem, sed *inadæquate* a gratia gratum fatiente. « Quoad modum loquendi S. Thomas differt a posterioribus theologis in hoc quod

a) nomine *justitia originali* sæpe designat solam integritatem naturæ ; *b*) nomine dono *naturæ* designat illud quo humana natura obtinet perfectam harmoniam facultatum naturalium et quod *proinde* formaliter *naturæ* tribuitur tamquam accidens ei superadditum et tamquam accidens *ideo* cum natura transmittendum.

« Quoad doctrinam S. Thomas non differt a posterioribus theologis in re de qua agitur : signanter quia, saltem implicite, docet quod *a*) *in ratione rectitudinis adæquate spectatæ*, in qua constitutus est a Deo primus homo, continetur *gratia* gratum faciens et ita quidem ut per hanc obtineatur *formale* prædictæ rectitudinis ; *b*) illa rectitudo, adæquate spectata, ita fuit a Deo collata primo homini ut ab ipso per generationem et transmissionem naturæ, *pervenire debebat ad omnes qui et qualenus ex Adamo naturaliter nascerentur*[1]. »

1. VAN DER MEERSCH, *De distinctione inter justitiam originalem et gratiam sanctificantem ; extractum ex*, t. XXII. *Collat. Brug.*, p. 16-17. — Explicabitur infra, de peccato originali, quomodo fuerit Adam constitutus *caput* naturæ elevatæ, ita ut debuisset transmittere omnia quæ comitantur speciem. Quia vero justitia originalis erat accidens speciei, divinitus concessum toti naturæ, seu proprietas naturæ elevatæ, transmissa fuisset cum natura.

VI. **Inde quoque intelligitur qua ratione passiones fuerint in protoparente** (a. 2). — Passiones circa bonum habitum vel suo tempore habendum fuerunt in Adamo, non vero passiones quæ respiciunt malum, aut bonum nondum habitum et tunc habendum. Prob. Iª pars asserti. Cum Adam fuerit ejusdem naturæ nobiscum, debemus ipsi adscribere actus et motus qui nobis competunt, dummodo perfectioni hujus status non obstent. Jam vero passiones circa bonum habitum vel suo tempore habendum, nedum imperfectionem secundum se dicant, imo potius veritatem naturæ humanæ ostendunt. Ergo protoparenti conveniebant.

Aliter tamen quam nobis, eo quod in nobis judicium rationis aut impediant aut præveniant, dum in protoparente sensus rationi subdebantur.

Declaratur IIª pars. Non erat passio circa malum, quia status innocentiæ malum illud non compatitur, nec circa bonum absens, quia nullum deerat bonum, quod desiderari posset.

VII. **Qua ratione fuerint in Adamo virtutes** (a. 3). — Primus homo in statu innocentiæ habuit aliqualiter omnes virtutes, quia requirebat ille status ut esset ad omnes operationes viæ bene dispositus ; quæ quidem bona dispositio per virtutes præstatur.

Eas quidem secundum actum et habitum habuit quæ imperfectionem non involvunt, ut est charitas, vel tantum

Cf. S. Thom., I P., q. xcix, a. 1. Erui autem potest ex concilio Tridentino gratiam sanctificatem in Adamo fuisse donum *naturæ* concessum. Definit concilium sess. V, can. 2, Adamum perdidisse *etiam nobis sanctitatem* et justitiam seu gratiam sanctificantem. At, si perdidit *nobis*, habebat etiam *pro nobis* gratiam sanctificantem. Verum quæ habebat pro nobis non erant donum personæ sed donum naturæ. Ergo gratia sanctificans, ex mente concilii Tridentini, erat naturæ donum.

Pariter et adhuc clarius in adnotationibus schematis concilii Vaticani : « Libere peccando (Adam) *gratiam capitis perdidit non solum ut sibi personalem sed ut derivandam ex institutione Dei ad omnes* suos posteros » (Granderath, *Acta et Decreta. S. S. Concilii Caticani*, col. 549. Quod omnino significat gratiam sanctificantem fuisse donum naturæ, non tantum personale.

imperfectionem viæ, non autem imperfectionem illi statui repugnantem, ut sunt fides et spes.

Secundum actum minime habuit virtutes quæ perfectionem illius status dedecent, ut sunt pœnitentia et misericordia, cum non fuerit culpa et miseria ; secundum habitum tamen illas habuit, quia sic erat dispositus ut, si peccatum committeret, doleret, et, si miseriam in alio videret, eam pro posse repelleret.

VIII. **An et qua ratione opera primi hominis fuerint efficaciora ad merendum quam opera nostra** (a. 4). — Si ratio meriti ex parte gratiæ et charitatis vel quantitatis absolutæ pensetur, efficaciora fuissent ; secus vero, si attendatur ex parte quantitatis proportionalis.

Meritum ex duplicite capite consideratur : primo et principaliter ex gradu charitatis, cui respondet præmium *essentiale ;* secundo ex operis quantitate, quæ est duplex, vel absoluta, vel relativa, seu proportionalis, et utrique respondet præmium *accidentale.*

Opera porro primi hominis efficaciora fuissent ex parte gratiæ et charitatis, quæ copiosiores et abundantiores fuissent, nulloque ex parte naturæ impedimento retardatæ, et pariter ex parte quantitatis absolutæ, quia majora fiunt opera ubi major est virtus.

At, si consideretur quantitas proportionalis, efficaciora dici possunt opera nostra, quatenus majorem requirunt conatum.

Imo, attendi debent quæ animadvertit Sylvius : « Quæ doctrina non est intelligenda, quasi nullus in natura lapsa plus meruerit de præmio essentiali quam in natura integra. Non est enim verisimile quod in statu innocentiæ aliquis fuisset evectus ad tantam gratiam vel gloriam ad quantam B. V. Maria fuit evecta, super choros angelorum exaltata. Imo probabile est Apostolos et excellentissimos martyres majorem charitatem et gloriam esse consecutos, quam habuissent sancti etiam magni in statu innocentiæ ; non enim tunc fuissent merita Christi. Sed doctrina comparat statum ad statum, considerando conditionem secundum se, non autem attentis meritis Christi ; et etiam comparat modum operandi unius vulgarium fidelium

status cum modo operandi vulgarium alterius status[1]. »

Cætera quæ spectant primum hominem plenius innotescent ex dicendis mox de peccato originali, et in Tractatu de Gratia, q. I, art. 3, *de statibus naturæ*.

IX. **Brevis conspectus historicus doctrinæ de justitia originali**[2].

Jam breviter indicavimus, n. I, quomodo *Genesis* asserat vel discribat elevationem hominis ad ordinem supernaturalem, cum gratia sanctificante, quia exhibetur homo ut Deo amicus et familiaris, et cum donis gratuitis, quæ multiplicem immunitatem important.

Libri *Sapientiales* addunt notionem *rectitudinis*, quam postea concilia et doctores perpolierunt, n. II.

S. Paulus attendit in illo statu *justitiam et sanctitatem veritatis* : « Induite novum hominem qui secundum Deum creatus est in justitia et sanctitate veritatis[3]. » Alluditur hic ad justitiam originalem, et in qua debemus renovari, ut dicitur superius : « *Renovamini* autem spiritu mentis vestræ. » Porro justitia et *sanctitas veritatis*, important sane *gratiam gratum facientem*, sine qua nemo est vere sanctus.

SS. Patres non concipiunt statum illum absque gratia sanctificante. Juxta Hieronymum recipimus nunc « *imaginem* et *similitudinem*, ad quam in exordio conditi sumus[4]. »

Porro hæc imago et similitudo quam nos recipimus est gratia sanctificans. Ergo status originalis in quo fuit conditus Adam importabat gratiam sanctificantem. S. Augustinus magis considerat *rectitudinem*, quam asseruit lib. *Eccle.* : *Deus fecit hominem rectum* (VII, 30). Illa porro rectitudo erat universalis, ita ut inferiora subderentur superioribus, anima Deo, corpus animæ. Quod erat ergo præcipuum in illo statu fuit *voluntatis bonæ* præstantia, et, quia voluntas erat plene recta, nec erat in corpore inordinatio, et idcirco excludebatur *concupiscentia*.

1. SYLVIUS, *Comment. in* h. l. S. Thomæ.
1. Cf. P. KORS, O. P. *La justice primitive et le péché originel* ; Cf. JANSSENS, t. VIII.
3. *Ephes.*, IV, 23-24.
4. S. HIERON. *In Ephes.*, IV, 30 ; *P. L.*, XXVI, 514.

Quocirca exclusio concupiscentiæ, juxta Augustinum, est speciatim attendenda in notione justitiæ originalis, sicut et ipsa concupiscentia in notione originalis peccati. « Faciebat quippe hoc ordo justitiæ, ut quia eorum anima famulum corpus a Domino acceperat, *sicut ipsa eidem Domino suo*, ita illi corpus obediret, atque exhiberet vitæ illi congruum sine resistentia famulatum[1]... Fecit... hominem *rectum* ac per *hoc voluntatis bonæ*. Non enim rectus esset bonam non habens voluntatem[2]... Cum itaque primorum illorum fuerit prima justitia obedire *Deo*, et hanc in membris adversus legem mentis suæ *legem concupiscentiæ non habere*[3]. »

Dona autem hujusmodi non erant debita naturæ, sed *divinitus* seu *gratia magna* concessa fuerunt : « Cur autem non creditis hominibus in paradiso constitutis ante peccatum *divinitus* potuisse *concedi*... ut... motus nec præcederet nec excederet voluntatem[4] ?... *Gratia Dei magna* ibi erat, ubi terrenum et animale corpus bestialem libidinem non habebat[5]. »

Aliunde tradit Augustinus infusam fuisse cum istis donis gratiam sanctificantem, quia perdidit Adam illam *imaginem* quam nobis reddit Christus, quamque in regeneratione accipimus et quæ idcirco est ipsa imago gratiæ sanctificantis : « *Hanc imaginem in spiritu mentis impressam perdidit Adam per peccatum quam recipimus* PER GRATIAM JUSTITIÆ[6]. »

Utrum vero gratia sanctificans fuerit prima radix et formalis causa omnium cæterorum donorum, non expresse tradit Augustinus, sed ex tota doctrina ipsius colligitur : nam S. Doctor omnia dona ex eo repetit quod voluntas esset bona et Deo famularetur atque obediret, non semel, sed modo permanenti. Atqui voluntas non adhæret Deo permanenter nisi sit Deo amica seu conjuncta per charitatem, ac proinde per gratiam sanctificantem, tamquam

1. *De Peccat. Merit. et Remiss.*, lib. III, c. XXII.
2. *De Civil. Dei*, lib. XIV, c. XI, n. 1.
3. *De Peccat. Merit. et Remiss.*, lib. II, c. XXIII.
4. *Cont. Julian.*, lib. IV, c. V.
5. *Ibid.*, c. XVI, n. 82.
6. *De Genes. ad litter.*, c. XXVII, n. 38 ; *P. L.*, XXXIV, 355.

per primam radicem. Inde recte *infertur* gratiam habitualem, ex mente Augustini, esse primum fontem seu causam formalem omnium donorum (cf. n. IV et V).

Doctrina apud S. Anselmum perficitur, qui jam utitur verbis *justitiæ originalis*. Licet autem dicat aliquam justitiam deberi naturæ rationali quia et quatenus rationali, agnoscit tamen justitiam quæ est *universalis rectitudo*, qua nempe et voluntas Deo et inferiores vires voluntati subdantur, esse *donum* de *manu* boni Creatoris acceptum : « Cum harmonia illa *de boni Creatoris manu* bene et decenter aptata adhuc permanente pars parti conveniret, *Deoque anima, animæ vero corpus suum per omnia subditum esset*[1]. » Unde, juxta S. Anselmum, *justitia est rectitudo voluntatis propter se servata*[2].

Honorius Augustodunensis generatim adhæret S. Anselmo. Petrus Lombardus potius Augustinum sequitur et justitiam reponit in rectitudine et bona voluntate : « Homo rectitudinem et bonam voluntatem in creatione accepit[3]. » Sed vult angelos et hominem creatos esse innocentes absque gratia sanctificante, et postea illa donatos[4].

Quam opinionem deinceps docent Guillelmus Antiosodorensis, Alex. Halensis, Petrus a Tarantasia, S. Bonaventura, etc.[5], sicut antea docuerant Hugo Victorinus et Rupertus.

S. Thomas, in primis operibus nondum excludit expresse opinionem Magistri, at jam in *Quæstionibus disputatis, de Malo*, docet hominem fuisse conditum in gratia sanctificante, imo gratiam illam gratum facientem includi in *ratione* originalis justitiæ[6] ; justitiam vero originalem esse donum *naturæ*, quod idcirco cum natura per generationem fuisset transmissum. « Et hæc quidem justitia ipsam naturam ordinabat in sui primordio ex divino munere ; et ideo talem justitiam in filios transfudisset[1]. » In *Summa Theologica* tenet omnino primum hominem creatum fuisse in gratia sanctificante[2], et theoriam statuit quæ fuit nis IV et V exposita. Cui sententiæ difinitivæ adhæserunt deinceps Thomistæ aliique plurimi theologi.

1. *De Nuptiis consanguineorum*, c. V.
2. *De Concept. Virg.*, c. III.
3. *II Sent.*, dist. 24, c. I.
4. Cf. *II Sent.*, dist. 5, n. 1.
5. Cf. P. Kors, O. P., *La Justice Primitive et le Péché originel*, op. cit., p. 62 ss.
6. « *Originalis justitia includit gratiam gratum facientem*, nec credo verum esse, quod homo sit creatus in naturalibus puris. » *De Malo*, q. IV, a. 2 ad 17.

Cajetanus explicat quomodo gratia gratum faciens sit *velut radix justitiæ originalis*. « Et propterea facti in justitia originali concluduntur etiam facti in gratia, quasi justitia originalis fuerit quasi quædam gratia gratis data, fundata super gratiam gratum facientem[3]. »

Redit hæc explicatio ad eam quam tradidimus supra n. IV. Justitia originalis est quid complexum, quod continet plura supernaturalia *quod modum* tantum, at, de facto, omnia fundantur super gratiam sanctificantem, tamquam radicem. Quamobrem gratia sanctificans pertinet ad rationem formalem justitiæ originalis, aut saltem necessario cum ipsa connectitur, ut omnes hodie concedere debent.

X. **Doctrina hodie certa et tenenda.** — Licet nondum sit definita, proponitur in schemate concillii Vaticani : « Si quis dixerit sanctitatem et justitiam, in qua homo ante lapsum constitutus erat, non fuisse supernaturalem, sed ejusmodi ad quam recte vivendo per insitas naturæ facultates pertingere potuisset, anathema sit[4]. »

Et in adnotationibus : « Id quod dicitur pertinere *ad rationem* originalis peccati, non solum est *negative* ut carentia gratiæ sanctificantis, sed est *privatio* gratiæ, h. e. carentia sanctitatis, quæ secundum *ordinationem Dei, quatenus totum genus humanum sua in radice et in suo capite primitus elevavit ad supernaturalem ordinem gratiæ*, deberet inesse omnibus Adæ posteris, nunc vero ea privati sunt[5]. »

Jamvero, si privatio gratiæ sanctificantis pertinet ad

1. *II Sent.*, dist. 20, q. II, a. 3.
2. I P., q. XCV, a. 1.
3. Cajtean., *Comm.* in I P., q. XCV, a. 1.
4. Granderath, *Acta et Decreta SS. Concilii Vaticani*, col. 566.
5. *Ibid.*, col. 549.

rationem peccati originalis, concludendum est ex opposito gratiam sanctificantem pertinere ad *rationem* formalem seu constitutivam justitiæ originalis, aut saltem esse cum ipsa *necessario connexam*, prout in iisdem adnotationibus explicatur[1]. Salvatur quidem doctrina catholica dum modo admittatur gratiam sanctificantem esse cum justitia originali connexam, at obvia interpretatio dicit pertinere etiam ad *rationem* illius formalem.

Semper præ oculis habendum est quod tradit Scriptura de familiaritate et amicitia Dei in illo statu. Deus porro non fit homini amicus nec homo, qui per naturam est extraneus, non fit Deo familiaris nisi ratione gratiæ sanctificantis. Amicitia enim requirit veram inter amicos *similitudinem* veramque *communicationem bonorum*, et id importat illam divinæ naturæ participationem quæ per gratiam sanctificantem præstatur.

Tractatum de homine complebunt quæ jam dicenda veniunt de *Peccato Originali*, in sequenti volumine.

---

1. Cf. P. Garrigou-Lagrange, O. P., *Angelicum* 1925, fasc. 2.

INDEX RERUM ANALYTICUS

ARTICULUS TERTIUS

De theologiæ unitate et divisionibus

ARTICULUS QUARTUS

De divisione theologiæ ratione methodi in positivam et speculativam vel systematicam seu scholasticam

DIVISIO TOTIUS THEOLOGIÆ

TRACTATUS PRIMUS

DE DEO SECUNDUM ESSENTIAM

QUÆSTIO PRIMA

De existentia Dei

ARTICULUS PRIMUS

De demonstrabilitate existentiæ Dei

ARTICULUS SECUNDUS

De argumentis quæ existentiam Dei demonstrant

QUÆSTIO SECUNDA

De essentia Dei

ARTICULUS PRIMUS

Præcipua capita doctrinæ de essentia Dei

ARTICULUS SECUNDUS

Quæstio scholastica de constitutivo essentiæ divinæ

QUÆSTIO TERTIA

De divinis attributis et perfectionibus

ARTICULUS PRIMUS

De attributis divinis in communi

ARTICULUS SECUNDUS

De attributis divinis in speciali

QUÆSTIO QUARTA

Quomodo Deus cognoscatur a nobis

ARTICULUS PRIMUS

Utrum aliquis intellectus creatus possit Deum videre per essentiam, seu de veritate et facto visionis intuitivæ

ARTICULUS SECUNDUS

De modo visionis intuitivæ seu de specie ad visionem intuitivam concurrente

ARTICULUS TERTIUS

De perfecta spiritualitate visionis intuitivæ

ARTICULUS QUARTUS

De absoluta supernaturalitate visionis intuitivæ

ARTICULUS QUINTUS

De lumine gloriæ

ARTICULUS SEXTUS

De inæqualitate et gradibus visionis beatificæ

ARTICULUS SEPTIMUS

De incomprehensibilitate divinæ essentiæ

ARTICULUS OCTAVUS

De objecto visionis intuitivæ

ARTICULUS NONUS

De medio in quo visionis beatæ

ARTICULUS DECIMUS

De immutabilitate visionis intuitivæ

ARTICULUS UNDECIMUS

De incompossibilitate visionis cum præsentis vitæ stadio

QUÆSTIO QUINTA

De nominibus Dei

ARTICULUS PRIMUS

Utrum possit Deus a nobis nominari

ARTICULUS SECUNDUS

De modo quo nomina divina significent

QUÆSTIO SEXTA

De Scientia Dei

ARTICULUS PRIMUS

De existentia veræ scientiæ in Deo

ARTICULUS SECUNDUS

De objecto primario scientiæ divinæ

ARTICULUS TERTIUS

De objecto secundario scientiæ divinæ

ARTICULUS QUARTUS

De causalitate scientiæ divinæ deque præcipuis ejus divisionibus

ARTICULUS QUINTUS

De cognitione futurorum

ARTICULUS SEXTUS

De medio in quo Deus cognoscit futura contingentia et libera

ARTICULUS SEPTIMUS

De cognitione futuribilium

QUÆSTIO SEPTIMA

De ideis divinis

ARTICULUS PRIMUS

De existentia idearum in Deo

ARTICULUS SECUNDUS

Plenior notio idearum divinarum

QUÆSTIO OCTAVA

Præcipua doctrinæ puncta de vita Dei

QUÆSTIO DUODECIMA

De Prædestinatione

ARTICULUS PRIMUS

De notione et existentia prædestinationis

ARTICULUS SECUNDUS

De effectibus prædestinationis

ARTICULUS TERTIUS

De reprobatione

ARTICULUS QUARTUS

De gratuita Dei electione in prædestinatis

ARTICULUS QUINTUS

De certitudine prædestinationis

QUÆSTIO DECIMA TERTIA

Præcipua capita doctrinæ de libro vitæ, de potentia et beatitudine Dei

TRACTATUS SECUNDUS

DE SANCTISSIMA TRINITATE

QUÆSTIO PRIMA

De existentia SS. Trinitatis

ARTICULUS PRIMUS

Quomodo Sacra Scriptura testetur existentiam SS. Trinitatis

ARTICULUS SECUNDUS

Probatur existentia Trinitatis ex traditione antenicæna et ex tota vita Ecclesiæ catholicæ

QUÆSTIO SECUNDA

De Processione divinarum Personarum

ARTICULUS PRIMUS

De existentia processionis in Deo

ARTICULUS SECUNDUS

Utrum aliqua processio in divinis generatio dici possit

ARTICULUS TERTIUS

De processione amoris

QUÆSTIO TERTIA

De Relationibus divinis

ARTICULUS PRIMUS

De notione et existentia relationum in Deo

ARTICULUS SECUNDUS

De distinctione et numero relationum divinarum

QUÆSTIO QUARTA

Præcipua capita doctrinæ de notione et applicatione vocis « personæ » in divinis

QUÆSTIO QUINTA

De divinarum personarum cognitione

ARTICULUS PRIMUS

Quid non possit vel possit ratio respectu mysterii SS. Trinitatis cognoscendi

ARTICULUS SECUNDUS

Doctrina theologica de notionibus

QUÆSTIO SEXTA

De Persona Patris ejusque nominibus

QUÆSTIO SEPTIMA

De Persona Filii ejusque nominibus

QUÆSTIO OCTAVA

De persona Spiritus Sancti ejusque nominibus

QUÆSTIO NONA

Præcipua capita doctrinæ de personis comparatis ad essentiam, proprietates, relationes et inter se

QUÆSTIO DECIMA

De Missione divinarum personarum

ARTICULUS PRIMUS

De operibus ad extra

ARTICULUS SECUNDUS

De ipsis missionibus

QUÆTIO UNDECIMA

Conspectus syntheticus fundamentalium principiorum vel conclusionum de Trinitate, in quibus comparantur doctores Ecclesiæ Orientalis et doctores Ecclesiæ Latinæ.

TRACTATUS DE DEO CREATORE ET GUBERNATORE

QUÆSTIO PRIMA

De Deo Prima omnium Causa

ARTICULUS PRIMUS

De Deo prima causa omnium efficiente

ARTICULUS SECUNDUS

De Deo prima causa omnium exemplari

ARTICULUS TERTIUS

De Deo causa omnium finali

QUÆSTIO SECUNDA

De modo emanationis rerum a primo Principio seu de Creatione

ARTICULUS PRIMUS

De ipso creationis dogmate

ARTICULUS SECUNDUS

Cui competat creare

QUÆSTIO SEXTA

De Deo Gubernatore

ARTICULUS PRIMUS

De gubernatione rerum in communi

ARTICULUS SECUNDUS

De conservatione rerum

ARTICULUS TERTIUS

De mutatione creaturarum a Deo

ARTICULUS QUARTUS

Utrum Deus operetur in omni operante

TRACTATUS DE ANGELIS

QUÆSTIO PRIMA

De substantia Angelorum absolute

ARTICULUS PRIMUS

De angelorum existentia

ARTICULUS SECUNDUS

De absoluta spiritualitate angelorum

ARTICULUS TERTIUS

De numero angelorum

ARTICULUS QUARTUS

Quomodo angeli ab invicem differant

ARTICULUS QUINTUS

De incorruptibilitate seu immortalitate angelorum

QUÆSTIO SECUNDA

De comparatione angelorum ad corpora

ARTICULUS PRIMUS

Utrum angeli habeant corpora sibi naturaliter unita

ARTICULUS SECUNDUS

De apparitionibus angelorum in corporibus assumptis

QUÆSTIO TERTIA

De loco et motu locali angelorum

ARTICULUS PRIMUS

De ipso loco angelorum

ARTICULUS SECUNDUS

De motu locali angelorum

QUÆSTIO QUARTA

De cognitione Angelorum

ARTICULUS PRIMUS

De cognitione angelorum in seipsa

ARTICULUS SECUNDUS

De medio cognitionis angelicæ

ARTICULUS TERTIUS

De objecto spirituali cognitionis angelicæ

ARTICULUS QUARTUS

De altero objecto cognitionis angelicæ

ARTICULUS QUINTUS

De modo cognitionis angelicæ

QUÆSTIO QUINTA

De voluntate Angelorum ejusque actu

ARTICULUS PRIMUS

De ipsa voluntate angelorum

ARTICULUS SECUNDUS

De amore seu dilectione angelorum

QUÆSTIO SEXTA

De his quæ pertinent ad creationem Angelorum

ARTICULUS PRIMUS

De productione angelorum in esse naturæ

ARTICULUS SECUNDUS

De perfectione angelorum in esse gratiæ et gloriæ

QUÆSTIO SEPTIMA

De Angelorum malitia quoad culpam

ARTICULUS PRIMUS

De naturali cujusvis creaturæ defectibilitate

ARTICULUS SECUNDUS

De primo angelorum peccato

ARTICULUS TERTIUS

Plura elucidantur de angelorum lapsu

ARTICULUS QUARTUS

De pœna dæmonum

QUÆSTIO OCTAVA

De ministerio Angelorum

ARTICULUS PRIMUS

De illuminatione angelorum

ARTICULUS SECUNDUS

De locutionibus angelorum

ARTICULUS TERTIUS

De angelorum hierarchiis et ordinibus

ARTICULUS QUARTUS

De angelorum præsidentia super creaturam corporalem et actione in homines

ARTICULUS QUINTUS

De missione angelroum

ARTICULUS SEXTUS

De custodia bonorum angelorum

ARTICULUS SECUNDUS

De hominis elevatione

IMPRIMERIE DE L'EST — BESANÇON